
الجبر
و
الاختيار
العلّامة محمد تقي الجعفري
تعريب:
حسين الواسطي
مرکز جهانی علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم



معاونية التحقيق

الجبر والإختيار

علّامة محمدتقى الجعفرى

تعريب: حسين الواسطي



جعفرى تبريزى، محمدتقى، ١٣٠٢ ـ ١٣٧٧.
الجبر والاختيار / محمد تقى جعفرى؛ ترجمه حسين الواسطى؛ [ل] المركز العالمي للدراسات الإسلامية، معاونية التحقيق. - قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٢٨ ق. = ١٣٨٥.
٣٠٠ ص. - (المركز العالمي للدراسات الإسلامية؛ ٩٤)
ISBN: 978-964-8961-67-6 ٢١٠٠٠ ريال
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربى.
كتابنامه: ص. [٢٩٧] ـ ٣٠٠؛ همچنين به صورت زيرنويس.
نمايه.
١. جبر و اختيار. ٢. قضا و قدر. الف. واسطى، حسين، مترجم. ب. مـركز جـهانى علوم اسلامى. معاونت پژوهش. ج. عنوان.
BP ٢١٩ / ٦ / ٢٠٤٣ ج ٧ ج ٢٩٧ / ٤٦٥

الجبر والإختيار

المؤلف: محمدتقى الجعفري

تعريب: حسين الواسطي

الطبعة الأولى: شعبان ١٤٢٨ ق / ١٣٨٦ ش

النّاشر: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية

المطبعة: توحيد ● السّعر: ١٧٠٠٠ ريال ● عدد الطّبع: ٢٠٠٠

التوزيع:
قم، شارع بهار، قرب هتل الزّهراء، منشورات المركز العالمي للدراسات الاسلامية
هاتف ـ فكس: ٠٢٥١٧٧٤٩٨٧٥
www.eshraaq.com
E-mail: public-relations@Qomicis.com

كلمة الناشر

ان من التحديات الفكرية التي تواجه البشر لاسيما الموحدين منهم هي بيان العلاقة القائمة بين الانسان وبين خالق الكون فهل ان الله سبحانه خالق لافعال الانسان كما هو خالق له؟ وبعبارة اخرىٰ هل ان الانسان الفاعل لفعله خالق له ايضا؟ وهل هذه الفاعلية بموازاة خالقية الله تعالىٰ؟ وكيف ينسجم ذلك مع التوحيد في الخالقية ومسالة القضاء والقدر، هذا من جهة.

ومن جهة اخرىٰ فقد طرحت مباحث الجبر علىٰ مرّ التاريخ بغية تبرير ما اقترفه الحكام من جور وظلم، وارضاخ الرأي العام للانصياع تحت لوائهم وبذل الطاعة لهم، وكشفت الوثائق التاريخية عن حقائق هامة في هذا المجال.

وقد بذلت محاولات حثيثة لبيان هذه المباحث بهدف ازاحة الغموض عنها، حيث جهد العلماء انفسهم في كل عصر ومصر للاجابة عما بدر حولها من شبهات، الا ان جماعة من المسلمين وقفت بوجه تلك المحاولات نتيجة عدم التمكن من ابداء قراءة صحيحة لها وباءت جهودها بالفشل دون ان يحالفها النجاح في تذليل عقبات هذه المباحث، مما افضىٰ الىٰ تبعات خطيرة تجسدت في ظهور فرق ونحل نظير: المجبرة والقدرية والمعتزلة واهل الحديث والاشاعرة و...، الا ان هذا لم يمنع مذهب اهل البيت عليهم السلام من ابداء حل ناجع لها من خلال نفي الجبر والاختيار وطرح الامر بين

الامرين، ومع تكامل العلم وجد الباحثون في المذاهب الكلامية ان هذا الحل هو افضل الحلول للتغلب على الشبهات المطروحة.

والى جانب المباحث العقائدية فقد سرى الجدل في هذه المباحث الى سائر العلوم ايضاً كعلم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة والعرفان.

هذا الكتاب بين يديك هو اثر قيم للاستاذ العلامة محمد تقي الجعفري ﵀ تناول فيه مسالة الجبر والاختيار تحليلا ونقدا ضمن فصول ثلاثة: الجبر والحرية من الزاوية العلمية، ومن الزاوية الفلسفية ومن زواية ما وراء الطبيعة بنظرة اسلامية.

ان عمق المباحث العلمية المطروحة تفرض على القارىء الكريم ان يعير المزيد من الدقة لها عبر الامعان في المطالعة، والوقوف على المصطلحات العلمية والفلسفية المتداولة.

وقد قام الاخ الفاضل حسين الواسطي(زيدعزه) من طلاب المركز العالمي للعلوم الاسلامية مشكوراً بتعريب هذا الكتاب، ونحن اذ نثمّن كافّة الجهود التي بذلت في سبيل اخراج هذا الكتاب الى النور، نرجو له من الله تعالى دوام التوفيق والسداد.

وفي الختام نهيب بالمحققين والباحثين ان يتحفونا بآرائهم السديدة ونظراتهم الصائبة ويرشدونا الى مواطن الزلل والخلل ان وجدت، فان الكمال لله وحده.

المركز العالمي للدراسات الإسلامية
معاونية التحقيق
١٤٢٨ق / ١٣٨٦ش

الفهرس

تمهيد

لقد دأب الانسان منذ أن عرف نفسه كموجود له مكانته في هذا العالم أن يحل اشكالية كبيرة لطالما راودته واقضت مضجعه واثارت في نفسه زوبعة فكرية ونفسية وجدلا مريراً وكبيراً بين ابناء جلدته انبثقت اولاً من خلال ما وجده من نفسه بإعتباره كائناً يتمتع بالقدرة والارادة استطاع بهما أن يشعر بفاعليته ودوره في تغيير مجريات الامور في حياته، ولعل النجاح الذي أحرزه في تحقيق ذاته والتغلب على مصاعب الحياة على مر التاريخ هو الذي جعله يشعر بأنه موجود يملك الاختيار في تحديد مصيره الشعور الذي كثيراً ما كان يرافقه نوع من النشوة والغرور هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى واجه الانسان ظروفاً قاسية كدّرت له صفو العيش واذاقته مرارة الحياة مما جعله يشعر بأنه موجود ضعيف لا قوه له ولا حيلة ولا يستطيع أن يقدم ولايؤخر في حياته وانه مسلوب القدرة والاختيار والارادة ليس بامكانه أن يحدث تغييراً في واقعه القاسي الذي فرض عليه اشياء وأمور كان يعتقد حتى اللحظة الاخيرة قبل فرضها عليه انه لايريدها ولا يسعى الى تحقيقها لانه خطط ورسم طريقا يعاكس هذا الاتجاه الذي فرضته عليه هذه الاشياء، ولعل هذين الشعورين المتضادين المنبثقين أحدهما من حقيقة وجدانية أدركها بفطرته السليمة وبعقله الذي آمن بقانون العلية الساري في جميع ظواهر الكون الشاسع، وثانيهما من ظروف معقدة غيمت عليه سماء الحقيقة في

فكره وعقله وزلزت قدرته وارادته ـ الحقيقيتين الساطعتين في نفسه ـ أدركها بطريقة مختلفة وفي جو تسوده سحب الجهل واللامعرفة وتغيب فيه المعرفة الواضحة كما في الشعور الاول هما اللذان دفعا بالبعض ان يتجه اتجاهاً جبرياً يخضع فيه الانسان وافعاله جميعاً لله ـ اي يعتقد بانتفاء اي دور له في افعاله ـ او لقوانين الطبيعة، وبالبعض الآخر الى اتخاذ فكرة نبعت من رؤية ساذجة عجزت أن تحلل واقع القدرة المحسوسة في داخله، ومن هنا بدأت معركة الآراء، معركة الجبر والاختيار التي لم تحسم نتيجتها حتى الآن ولم يخرج منها من يحمل راية النصر. ولا من يحمل وصمة الهزيمة.

هناك روية جبرية فلسفية عامة ترى أن حدوث كل شيء محاط بمجموعة من الشروط يستحيل بافتراضها أن يكون ذلك الشيء شيئاً آخر، وهناك عدة قراءات لهذه الرؤية قد انعكست على مجالات فكرية مختلفة، فقد ظهرت على شكل جبر اخلاقي في فكر سقراط حيث ذهب الى ان الانسان يختار ما هو الافضل في رأيه وليس بامكان اي انسان ان يختار ما يراه سيئاً أوشراً، واستدل افلاطون الذي آمن هو الآخر بهذا الرأي بأن الانسان الذي عرف ما هو الافضل والحسن لن يختار غيره اطلاقاً واستنتج الاثنان بأن الفعل السيئ او القيام بالعمل الخطأ ينتج عن اللا اختيار أو عن الجهل، ومن هنا نشأت الفكرة السقراطية "العلم فضيلة والجهل رذيلة" وقد تصور البعض ان هذه الرؤية العقلية الاخلاقية تمثل نوعاً من الجبر اذ قد افترض فيها ان افعال الانسان الارادية خاضعة لخير ظاهري دائماً فان لم يكن هناك ما يوجب افعال الانسان فهذا (الخير) يوجبها وآمن اصحاب هذا الاتجاه بأن الافعال لاتحدد ولاتقلل من حرية الانسان فحسب بل توسع نطاقها أكثر لأن الحرية تعني تحديد وايجاب الارادة من خلال الأمر الحسن فاذا تم ايجاب الارادة بالامر السيئ فان هذا يعني الاسترقاق والعبودية وانه كلما كانت موجبية الاردة او اختيار الانسان أقل من الخير الاعلى فانها تبتعد عن الحرية الكاملة بنفس ذلك المستوى وعليه يصف افلاطون الحاكم السيئ

الذي يبادر الى عمل الشر بسبب جهله بالخير بالانسان الرق يستحق الشفقة.

وكان ديكارت يرى ان الذي يعلم بهدفه وغايته الحقيقية أو الخير الاعلى لا يستطيع ان يرفضه لصالح شئ آخر أقل خيراً ونفعاً لذلك يعتقد بأن الاختيار هو عبارة عن العلم بالخير والى ذلك ذهب تو ما الأكويني ايضا.

ورفض ارسطو هذه النظرية الجبرية الاخلاقية لأنها تخالف الحقيقة البديهية ـ حسب رأيه ـ المتمثلة في مبدأ عدم التعفف أو اللا تعفف؛ اذ من الواضح في رأيه ان الانسان قد تتعارض رغباته وميوله مع عقله فتراه يميل الى الزديلة بالرغم من علمه بها، وأخذ جون لوك بهذا الرأي أيضاً، فالمدمن على شرب الخمر يواصل شربها رغم معرفته بمضارها.

وهناك رأي في التراث الفلسفي الغربي اليوناني يؤمن بأن المنطق بحد ذاته يوجد شعوراً بأن ارادة الانسان مقيدة ومقهورة وليس بامكانها ايجاد التغيير وأما على مستوي الفكر الاسلامي فقد اتخذت مسألة الجبر والاختيار طريقاً من نوع آخر واختلف المسلمون بعد فترة غير طويلة من وفاة النبي حول إختيار الانسان وجبره في افعاله بعد أن دخلت أفكار أجنبية على الاسلام والمسلمين تحمل نظرات هي حصيلة تراث يمتد الى حضارات اخرى.

ويطرح البحث حول الجبر والاختيار من ناحيتين:

الاولى: الناحية الكلامية التي اشتعل فتيلها بين الاشاعرة والمعتزلة حيث ذهبت المدرسة الاولى الى عدم وجود الاختيار لدي الانسان وأنه مقهور ومجبور في افعاله والفاعل الحقيقي هو الله سبحانه والثانية ذهبت الى كون الافعال كلها تصدر من الانسان محضاً ولادخل لله تعال فيها. وقد اتخذ الشيعة مذهباً وسطاً بين الرأيين وهو ما تمثل في العبارة المشهورة القائلة: لاجبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين.

الثانية: الناحية الفلسفية وينصب البحث فيها على ان الفعل الصادر سواء من الله او

من الانسان هل صدر اختياراً أو من غير اختيار ؟

وأما الناحية الاولى فقد فسر الأمر بين الامرين بعدة تفاسير:

منها: ان يكون لكل من الانسان والله تعالى نصيب في الفاعلية حيث تكون هناك علاقة طولية بين فاعلية الله تعالى والانسان الذي هو الفاعل المباشر للفعل بما يتمتع به من قدرة على الافعال والله تعالى هو الفاعل غير المباشر من حيث انه جل وعلا هو الذي خلق هذه القدرة وهي مخلوقة حدوثاً وبقاءً وتفاض منه لحظة بلحظة.

ومنها: ان يكون الفاعل المباشر هو الله تعالى غيرأن الارادة البشرية ومبادئها مقدمات اعدادية لصدورها منه تعالى.

ومنها: ان لله نصيب في الوجود حدوثاً وبقاءً غير ان القدرة على ايجاد الفعل وتركه راجعة الى الانسان حيث ان الوجود وان كان هو الاساس الذي لولاه لما كانت للانسان القدرة على الفعل وتركه إلا أن هذه القدرة في اختيار الانسان والفعل فعله. وهكذا هناك وجوه أخرى طرحت لتفسير الامر بين الأمرين ليس هنا مجال لاستفصاءها واقتناء الاصوب منها آملين أن تسنح الفرصة لذلك في المستقبل.

الكتاب ومؤلفه

ولد العلامة محمد تقي الجعفري عام ١٩٢٥ في مدينة تبريز الواقعة شمال غرب ايران وبعد ان درس مقدمات العلوم الدينية في مدينته تركها ليواصل دراسته في طهران وقم والنجف الاشرف حيث حصل على درجة الاجتهاد و ـ هي اعلى درجة علمية في المذهب الشيعي ـ وقد توفى العلامة عام ١٩٩٨ اثر مرض عضال في لندن.

ترك العلامة الجعفري مؤلفات عديدة تناولت عدة مجالات فقهية فلسفية، ادبية وحقوقية وغيرها والميزة البارزة لفكر العلامة هو الشمولية والعمق والدقة في كل موضوع تطرق اليه.

وأما مؤلفاته فمنها: ١) الجمال والفن في الاسلام؛ ٢) الوجدان؛ ٣) الفلسفة وهدف

الحياة؛ ٤) رسالة العقل؛ ٥) الموسيقي من ناحية الفلسفة وعلم النفس؛ ٦) العشق في ديوان المثنوي؛ ٧) العقل في ديوان المثنوي؛ ٨) ترجمة نهج البلاغة؛ ٩) على أجنحة الروح؛ ١٠) الثقافة الرائدة والثقافة التابعة؛ ١١) دراسة في فلسفة العلم؛ ١٢) العرفان (التصوف) الاسلامي؛ ١٣) تحليل شخصية الخيام؛ ١٤) دراسه نقدية لافكاربرتراند راسل؛ ١٥) الامام الحسين الثقافة الانسانية الرائدة؛ ١٦) شرح ديوان جلال الدين الرومي (المثنوي)؛ ١٧) التكوين والانسان؛ ١٨) الجبر والاختيار (و هو الكتاب الذي بين يديك) وكتب اخرى.

واما هذا الكتاب فهو يتكون من مقدمة يتناول فيها اهمية موضوع الجبر والاختيار وتقسيم البحث،و فصلين أحدهما ملاحظة الجبر من ناحية طبيعية وفيه تناول دراسة الجبر والاختيار من ناحية نفسية وعقلية تحليلية ويشكل هذا الفصل معظم أبحاث الكتاب حيث خصص له ما يقارب المائتين صفحة منه وثاينهما ملاحظة الجبر والاختيار من الناحية الما بعد طبيعية حيث تناول فيه ١٧ نظرية في الجبر والاختيار ثم عرض الآيات التي ادعى انها تدل على الجبر وناقشها وبعد ذلك قسم الآيات المرتبطة بالموضوع الى خمس مجموعات وختم الكتاب بخاتمة تناول فيها ثلالث قضايا يعتقد انها ترتبط بموضوع الجبر والاختيار

الاولى: قضية البداء؛

الثانية: ظاهرة الشرفي العالم؛

الثالثة: الدعاء والعالم النظامي؛

والجدير ذكره هنا أن العلامة الجعفري قد طرح في هذا الكتاب آراء حديثة ومحاولات رائعة في تفسير عملية صدور الفعل (العمل) من الانسان وقام بتحليل الاسباب والدوافع الدخيلة في تكوين العمل وصدوره، اذ ذهب الى ان الدوافع المؤثرة في صدور العمل مضافاً الى مبدأ طلب اللذة ودفع الألم هي العوامل الخارجية

المتغيرة والعوامل الخارجية الثابتة والعوامل الذاتية المتغيرة والعوامل الذاتية الثابتة، ولأول مرة نجد شخصية فلسفية (في حدود علمي طبعاً) من الوسط الفلسفي العقلي الاسلامي ترفض مبدأ السنخية في مجال الاعمال والافعال البشرية، ذلك المبدأ العقلي المحاط بهالة من الاحترام والقداسة لدي الفلاسفة العقليين، ولاأستبعد صحة ما ذهب اليه العلامة ليس في مجال الافعال البشرية فحسب بل في مجالات اخرى ايضاً.

ومما يميز هذا الكتاب ايضاً هو ما عرضه من خصوصيات الارادة وفرقها عن الرغبة والتصميم ومكونات الارادة والارادة الحرة ودرجات الاختيار وتساقط الارادة وكل ذلك تم بحثه في الفصل الاول.

فلا اطيل علي القارئ الكريم وأدعوه الي قراءه الكتاب قراءة جادة ودقيقة ليجد فيه بعض الذي اشرنا اليه أو اكثر.

وفي الختام أود التأكيد على أن الكتاب قد ألف منذ أكثر من ثلاثة عقود وحاولت في ترجمتي هذه أن اراعي جانب الامانة في نقل النص أكثر من التدقيق في جزالة اللفظ وجماليته وان لم اترك الخصوصية الاخيرة بتاتاً.

وكنت اود كثير ان اتناول هذا الموضوع بشي من التفصيل والتحليل والاستيعاب غير ان الفرصة لم تكن مؤاتية واسأل الباري عزوجل ان يمنحني الفرصة لدراسته مستقبلاً.

و أخيراً لايسعنى الا ان أقدم جزيل شكري الى المركز العالمي للدراسات الاسلامية لا سيما من اتاح لي هذه الفرصة لأقدم عمل من اعمال احد رجالات الفكر الاسلامي في ايران الي العالم العربي واقصد الشيخ الطيار والاخوة العاملين معه كما وأشكر الآنسة شهلاء دارسنج كثيراً حيث تحملت عناء طباعة الكتاب الاولى راجياً المولى القدير ان يوفق الجميع لمرضاته انه سميع مجيب.

حسين الواسطي
٢٠٠٧/٥/١١
٢٣/ربيع الثاني/١٤٢٨

المقدمة

لا نرى حاجة في المزيد من البيان حول أهمية موضوع الجبر والإختيار، بل يكفينا أن نعلم بأنّا لم نجد مفكراً قط له معرفة بالطبيعة البشرية وخصائصها ولم يعرض هذا الموضوع ضرورة معالجته عليه، أو لم يلفت إنتباهه على أقل تقدير، بل إذا ألقينا نظرة دقيقة يمكننا القول: إنّه قد لا يوجد إنسان عاقل لم يفكر في أن أموره الحياتية المادية منها، أو المعنوية، خصوصاً ذات الأهمية منها، هل صدرت منه بمحض إرادته وإختياره، أو أنّه اجبر على القيام بها؟

وقد يتصور الإنسان عندما يتأمل عميقاً بأنّه قد يجب البحث عن سرّ الطبيعة البشرية في موضوع الجبر والإختيار، وقد كشف (جان جاك روسو) عن هذه الحقيقة قائلاً:

«ذلك إنّ أكبر فرق بين الإنسان والحيوان ليس هو الفهم والفكر، بل هو الإرادة والإختيار.»[1]

وقد أبدى القراء الكرام بعد طبعة الكتاب الأولى آراء مختلفة، فقد وضع بعضهم موضوع هذا البحث في الدرجة الأولى من الأهمية، وعبر عن ارتياحه لما طرحه الكتاب من جوانب متعددة في هذا الموضوع المهم جداً، وذهب بعض آخر إلى عكس الرأي السابق، قائلاً: بأنّ موضوع الجبر والإختيار أمر مستعص لا يمكن حلّه إلى

---

١. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص ٤.

الأبد، وسوف لن تعطي هذه الدراسات أية نتيجة مطلوبة. بينما تصور آخرون عندما سمعوا أنّ عنوان الكتاب هو الجبر والإختيار، وأني تناولت البحث عن هذه المسألة من الناحية ماوراء الطبيعية فقط، وبما أنّ أكثر قضايا ماوراء الطبيعية قضايا مجهولة فستكون أبحاث موضوعنا أبحاثاً بعيدة عن المنهجة العلمية، ومن هنا قالوا: ينبغي علينا بحث القضايا التي يمكن إثباتها.

هذا، ويجب القول بأنّ هذا الكتاب يحتوي على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: دراسة الجبر والاختيار من ناحية علمية محضة، فقد حاولنا قدر الامكان إخضاع هذا الفصل للمنهج العلمي سواء من ناحية سايكولوجية (نفسية)، أو من ناحية العلوم ذات العلاقة بالإنسان.

وبحثنا الموضوع في الفصل الثاني من ناحية فلسفية، كما درسناه في الفصل الثالث من وجهة نظر ميتافيزيقية، ولكن برؤية ومنهجة إسلامية.

فأمّا الذين قالوا: إنّ هذه المسألة مستعصية الحلول إلى الأبد، وإنّه لا طائل في هذه الأبحاث، فنقول لهم: إنّه كانت هناك مشاكل علمية مختلفة على مر التاريخ هي في نظر البعض من المسائل المستعصية، لكنها وبمرور الزمان وبفضل المساعي المتواصلة الدؤوبة والمصحوبة بالإخلاص خرجت من حالتها المستعصية في النهاية، لذلك نحن لا نسمح لليأس بأن يستحوذ علينا مهما كان، حيث سنبدأ بتمهيد مقدمات هذه الأبحاث آملين أن تكون الأجيال الآتية قادرة على الكشف عن أسرار هذا اللغز أكثر فأكثر، وأن تخطو خطوات أكثر فاعلية في معرفة الطبيعة البشرية.

إذا أردنا في يوم ما أن نجيب بدقة عن هذه المسئلة كما تطرح مع تطور الحضارة يوماً بعد آخر بنفس تلك الجدية. وهي: أننا لماذا ولدنا؟ ولأي شيء نعيش؟ وإلى أين نذهب؟ فإنّه يتحم علينا بحث موضوع الجبر والإختيار بإسلوب أكثر جدية.

نحن نعتقد بأنّ إتّباع المنهج الفلسفي والتلاعب بالمفاهيم التجريدية فيما يتعلق

بهذا الموضوع ـ كما كانت عليه الحال في الماضي ـ ليس هو غير كافٍ فحسب، بل إنّه سيجعل مجهولنا أشد ظلمة يوماً بعد يوم؛ ولذا يجب علينا أن نبذل قصارى جهدنا في إقامة التجارب والدراسات العلمية ذات الصلة بهذا الموضوع، ذلك أنّها وإن كانت وما تزال على الشريط الفاصل بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بيد أنّ الجانب الطبيعي منها أشد حساسية وأكثر أهمية، إذ انّ الجميع يشترك في الجانب الطبيعي منها، بمعنى أننا لانجد في تاريخ البشرية أحداً ليس له مع هذه المسألة بشكلها الطبيعي تعاطي خاصاً، هذا مضافاً إلى إنّنا سنقف على جانبها الميتافيزيقي (ماوراء الطبيعية) من خلال هذه الناحية أيضاً.

ولمزيد من التوضيح حول أهمية موضوع الجبر والاختيار يجب أن نضع في اعتبارنا أنّ جميع العلوم ذات الصلة بالإنسان، كالعلوم النفسية بجميع فروعها المختلفة، والعلوم الاقتصادية، والقانونية، والأخلاقية، والسياسية، والدينية وغيرها، لا يمكن أن تؤدي دورها الكامل إلّا إذا فرغنا من بحث موضوع حرية وإرادة الإنسان وجبره بصورة كاملة. فإنّه ما لم نفرغ من معرفة أنّ الإنسان هل يستطيع القيام بأفعاله بحرية واختيار أم لا؟ سيكون كل أصل، أو قانون وضعناه في تلك العلوم للإنسان بمثابة من شيد عمارة ضخمة وجميلة على أساس يجهل مدى مقاومة البناء له، ومن دون دراسة ومحاسبة هندسية لتلك المقاومة، ثم يأتي بصباغ حاذق يقوم بطلائها، فكما لا يمكن الاعتماد على استحكام ودوام تلك العمارة، بل على سلامتها من الناحية الهندسية كذلك قانون الحقوق والإقتصاد والسياسة التي توضع في حق إنسان مجهول.

إنّي أتصور بأنّ تناول موضوع الجبر والاختيار باعتباره مسألة علمية (تخصّصية) في كتب صغيرة، أو مقالة مختصرة في الفلسفة، أو علم النفس يؤدي إلى إنتكاسة المعارف البشرية في أكثر القضايا ذات الصلة بالإنسان أهمية وخطورة.

إذا كنا نجهل أن الإنسان هل يمتلك قوة الاختيار والحرية في داخله أم لا؟ وأي دليل للحرية الاجتماعية لابدّ من تقديمه على أساس أنه الهدف المنشود للمجتمعات

الإنسانية المتحضرة؟ تلك الحرية التي عدّ بعض المثقفين المعاصرين التساؤل حول ضرورتها وحقيقتها كفراً محضاً.

ونحن إن لم نقبل بأيّة حرية للإنسان، أو نقول لا تفكروا في اختيارية الإنسان أو جبره؛ لأنّ هذه القضية ستظل مجهولة إلى الأبد، أو نقول بأن الإنسان حر ومختار مطلق، بكل ما للاختيار من معنى، فكيف يمكننا القيام بصياغة مفهوم واضح من خلال تركيب كلمتي الحرية الاجتماعية، كأي تركيب آخر نظير حاجة المجتمع إلى الطعام والسكن والماء، بحيث نحاول أن نجد المصداق الخارجي لذلك التركيب (الحرية الاجتماعية). فهل بإمكاننا أن نحصل على عدد عن طريق وضع المئات من الأصفار! ويمكننا الحكم على مجموعة من النقاط المبهمة التي لا نعرف أهي أصفار أم عدد ما حكماً يقينياً بأنّ مجموعها يشكل عدداً؟! وأن نجزم بذلك؟ أو ما لم نعرف ميول البشر اللامحدودة بشكل منطقي وغير حيادي، كيف يصح لنا أن نقول: إنّ المجتمع له الحرية في أن يختار الطريق الذي يريد.

واعتقد أنّ هذه المشاكل والتساؤلات هي التي اقضّت مضجع (آلفرد نورث وايتهد) وأمثاله، وأثارت روحه الهادئة بحيث دعاه ذلك إلى إعادة النظر في مفهوم الحرية الاجتماعية، فقد صرّح قائلاً: «لم ينحل شيء من الخلافات من وجهة النظر السياسية للعالم القديم حتى هذه اللحظة، فكل القضايا التي كان قد عرضها إفلاطون مازالت مطروحة على بساط البحث في العصر الحاضر أيضاً، على الرغم من وجود اختلاف أساسي بين النظريات القديمة والحديثة. فنحن نختلف مع القدماء في موضوع اتفق جميعهم عليه، فقد كانت العبودية آنذاك تشكل محور استدلالات المفكرين السياسيين، واليوم الحرية هي الأساس في استدلالاتهم واستنتاجاتهم. فقد واجهت العقول المفكرة قديماً صعوبة في التوفيق بين مبادئ الفكر العبودي وبين الحقائق الأخلاقية البسيطة والمنهج الاجتماعي، وتواجه مناهج بحثنا الاجتماعي صعوبة أيضاً في هذه الأيام من أجل التوفيق بين مبادئ الحرية وبين مجموعة أخرى من الحقائق

الواضحة المربكة والرافضة للتوفيق، والتي يتصور بأنّها ضرورة وحشية مفعمة بالكراهية.
ومع ذلك فقد كوّنت الحرية والمساواة الممزوجتين بالمعايب محور الأفكار الحديثة،
بينماكانت العبودية عند المتقدمين الحجر الأساس لاستدلالات مماثلة حاوية للعيوب.»[١]

ولنفترض أنّنا لم نتوصل في بحوثنا حول اختيار الإنسان إلى أي نتيجة إيجابية، أي
لم نستطع التخلّص من قبضة قانون العلّة والمعلول التقليدي، ولكن بإمكاننا أنّ نجعل
المجتمع البشري يقبل هذا المبدأ، وهو أنّكم تمتلكون قوة تستطيعون من خلالها قطع
سلاسل النزعة النفعية الفردية والتمتع بحياة أكثر رقياً وإنسانية.

وبعبارة أخرى: نحن نستسلم بداية لمدرسة الجبريين وإن كنّا لا نخشى كلمة الجبر
ونقول: إنّكم على صواب من أنّه لاتوجد في الإنسان قوة تسمى الاختيار، غير أنّكم
تشعرون بهذه الظاهرة البديهية، وهي أنّ للإنسان القدرة على تصعيد مقاومته قبال
الدواعي المنحطة، وإخضاع نفسه لتأثير دوافع أكثر رقياً، كأن يتجاهل المرء العوامل

---

1. Now in respect to the political factions of the ancient world nothing has yet been settled. Every problem which plato discusses is still alive today. yet There is a vast difference between ancient and modern political theories. for we differ from the arcients on the one premise on which they were all agread. slavery was the Presupposition of political theorists then. Freedom is the presupposition of political theorists now.

In those days the penetrating minds found a difficulty in reconciling their doctrine of slavery to certain plain facts of moral feeling and of sociological practice, and in these days our sociological speculations find a difficulty in reconciling our doctrine of freedom to another group of plain facts perplexing irreconcilable only to be conceived as a hateful brute necessity.

Yet when all such qualifications have been made freedom and Equality constitute an inevitable presupposition for modern political though. With an a admixture of subsequent iam qualification while slavery was a corresponding presupposition for the ancient with their admixture of iam qualification.

الضعيفة بانتهاء مرحلة الطفولة والشباب، ويواصل نشاطه في الحياة في ضوء أسباب أشد قوة وفاعلية، وأن يخلق في نفسه المقاومة للتخلص من الدواعي الحيوانية المنحطة.

قال (أينشتاين): «إنّ هذه الحرية نعمة إلهية، وهي موهبة عظمى لمن نالها، ومع ذلك فبإمكان المجتمع أن يساهم في توفير هذه الحرية إلى حدٍ ما، بمعنى إحترام الذين حصلوا عليها أمراً ثانوياً، وأن يتحاشى عن إيجاد المشاكل في سبيل تحققها.»[١]

وسنبذل قصارى جهدنا في هذا الكتاب لعرض أبحاث حول الجبر والاختيار، ولن يكون تقييمنا حول ما جاء في الكتاب إلّا أنّ نقول بأنّنا تناولنا هذا الموضوع بصورة أكثر تفصيلاً إلى حدٍ ما، ونأمل أنّ يكون هذا الكتاب مقدمة مفيدة لدراسات مستقبلية في هذا المجال، يجدر بنا تقديم مقدمة هنا:

عقيدتان هامتان حول الأفعال الإنسانية:

يظهر من قراءة كتابات المتقدمين والمعاصرين أنّ جميع المفكرين قديماً وحديثاً قد انقسموا إلى اتجاهين رئيسين تبنّى كل منهما بعض الآراء الثانوية:

قال: إنّ جميع الأفعال الصادرة من الإنسان قد صدرت جبراً، ولا توجد هناك ظاهرة باسم الاختيار (الحرية)، وإنّ كل الذي قد يبدو من أفعالنا أنّه اختياري ناتج عن قصور إدراكنا في التوصل إلى معرفة العلل الخفية الكامنة وراء تلك الأفعال، وقد اشتهر عن (باروخ (اسبينوزا)) أنّه قال: «إنّ هذا الخطأ[٢] نظير ان يتصور خاتم في اصبع انسان ان له اختياراً في حركته في تصور الحركة الاختيارية لمن وضع خاتماً فأصبعه».

وقد عبّر آخرون عن هذا الرأي من خلال بعض الاستعارات والتشبيهات أيضاً، فقد شبّه المولى الرومي الجبر من جهة علاقة الأفعال البشرية بالعالم الميتافيزيقي (مابعد الطبيعة) بالأبيات التالية:

---

١. محمد على جمال زاده، آزادى وحيثيت انسان، ج ١٥٦، ص ١٥٥.

٢. أي الحكم على ظاهر الأفعال بكونها اختيارية (المترجم).

غافل عن احوال الدنـيا ليـلاً ونـهاراً كالقلم الذي يتقلب في قبضة الرب
أنّ من لم يـر الكـف وهـي تـتحرك ظـن أنّ هـذا الفـعل مـن القـلم

ب) وقال الفريق الثاني: تنقسم الأفعال البشرية إلى قسمين معلومين:

الاول: الأفعال الاختيارية.

الثاني: الأفعال الاجبارية.

استدل الجبريون لإثبات الجبر في حياة الإنسان بأمرين:

الأول: الاستدلال الطبيعي.

الثاني: الاستدلال بما بعد الطبيعة.

والمقصود من الاستدلال الطبيعي إجمالاً: هو أنّ ملاحظة طبيعة الإنسان والأسباب التي تحيط به من كل حدب وصوب لأجل الاعتقاد القاطع بقانون العلّية تثبت أنَ الإنسان مجبر مطلقاً، وليس هناك أي اختيار والمقصود من الاستدلال بما بعد الطبيعة هو أنَ يقال: إنّ الإنسان وبسبب كونه مخلوقاً لله تعالى، فلابدّ أن ترتبط أفعاله به أيضاً.

فمن جهة فإنّ المشيئة والإرادة الإلهية تحكم جميع شؤون الإنسان والعالم، إذن ليس للإنسان اختيار في أفعاله.

١. إنّ الله هو الخالق المطلق، وليس لأي موجود أن يتدخل في خالقيته.

٢. ولأنّ إرادة الله الازلية قد تعلقت بجميع أفعال الإنسان وتروكه، وعليه يجب أن توجد كل ظاهرة بشرية قهراً وجبراً.

٣. إنّ الله يعلم بجميع أفعال الإنسان وتروكه، فيتحتم إذن تحققها طبقاً لعلمه، وإلّا أصبح علم الله جهلاً.

و هناك استدلال آخر حول الأفعال الإنسانية، قد استدل به بعض الفلاسفة الإلهيين وغيرهم لإثبات النظرية الجبرية، وهو عبارة عن ملاحظة الأفعال البشرية ضمن مجموعة من ظواهر العالم المنتظمة والمتناقسة.

وأمّا الاستدلال الطبيعي لمدرسة الجبريين فينحصر في تطبيق قانون العلّة والمعلول الذي يرى ضرورة أن جميع ظواهر العالم وهكذا تكون الأفعال البشرية التي هي جزء من هذا العالم خاضعة لذلك القانون.

التاريخ الاجمالي لبحث الجبر والإختيار

كان موضوع الجبر والإختيار محطّ اهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ أمد طويل ويمكن من خلال تقصي تاريخ بحث هذه المسألة التوصل إلى أنّ هناك ما يقارب الست عشرة نظرية تتفرع عن تلك النظريتين الرئيستين.

نحن لا نعلم تاريخ الواقعي لبحث هذه المسألة بيد أنّ أشهر شخصية علمية وفلسفية أدركت أهمية هذا البحث واشبعته عرضاً وتحليلاً بصورة منتظمة تقريباً هو ارسطو.

وإذا كانت هناك دراسة سبقت ارسطو فهي لم تكن منتظمة بالمستوى المطلوب، وعلى أيّة حال قد خصّص ارسطو في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الكتاب الثالث أثني عشر فصلاً، وفي الباب الثالث ستة عشر فصلاً لبحث مسألة الإرادة والاختيار، وقد بذل قصارى جهده في توضيح الفرق بين الأفعال الإرادية والإختيارية.

وبعد أن غابت شمس الثقافة اليونانية دخلت هذه المسألة حالها حال بقية المسائل الفلسفية والعلمية في الأرشيف، إلى أن أشرقت شمس الثقافة الإسلامية على المجتمعات البشرية، فخرجت المسألة المزبورة كغيرها من المسائل من حيّن النسيان، وطرحت على بساط البحث بصورة أكثر دقة وشمولية، وقد أُلّفت في ذلك الكتب والرسائل المتعددة لمعالجتها، غير أنّه يجب التأكيد على أنّ بحث المسألة ودراستها الأولية قد تمّ ضمن أطار بحث العقائد الفلسفية والكلامية، فظهرت نتيجة ذلك نظريات كثيرة بين الفلاسفة والمتكلمين الإسلامين، سنتعرض لها في الفصل الثاني من هذا الكتاب.[١] ويحتوي هذا الكتاب على ثلاثة فصول، يشتمل كل فصل منها

---

١. الفرق بين المنهج الفلسفي والكلامي هو: أنّ المنهج الفلسفي منهج عقلي، خالص بينما يفيد ←

على المسائل التالية:

الفصل الأول: ملاحظة الجبر والاختيار من الناحية الطبيعية.

الفصل الثاني: ملاحظة الجبر والاختيار من الناحية الميتافيزيقية (الفلسفة الإلهية).

الفصل الثالث: ملاحق مسألة الجبر والاختيار.

← المنهج الكلامي من الأدلة والمبادئ الدينية في استدلالاته أيضاً. وقد قيل في تعريف الفلسفة: بأنّها علم بحقائق الموجودات بقدر الطاقة البشرية، فيستطيع الإنسان بتعلمها أنّ يستدل على إثبات عقائده الدينية، والدفاع عنها برد الشبهات.

ويتضح من هذين التعريفين؛ أنّ دائرة أبحاث الفلسفة أوسع بكثير من دائرة علم الكلام؛ إذ ينحصر اهتمام هذا الأخير بدراسة العقائد الدينية مضافاً إلى الفرق الذي أشرنا إليه أولاً.

١
ملاحظة الجبر والإختيار من الناحية الطبيعية

جلب المنفعة ودفع الضرر هو الأساس في الدوافع لكل عمل، وقد اعتبر الكثير من المفكرين هذه القضية أصلاً مسلّماً، وحينئذٍ فجميع الأسباب الطبيعية وغير طبيعية إنّما تكون لها دافعية فيما إذا كانت مؤثرة في توفير آلية جلب النفع ودفع الضرر.[1]

وقد وافق عدد كبير من المفكرين قديماً وحديثاً على مبدأ المنفعة بهذه الصورة البسيطة، ويبدو من الضرورة ملاحظة النقاط الثلاث التالية حول هذا المبدأ:

١. يمكن أنّ يقال: بأنّ مبدأ جلب المنفعة ودفع المضرة ليس هو أول دافع لنشاط الإنسان وفعاليته، بل اللذة والألم هما اللذان يصوران الحوادث والموضوعات بصورة النافع والضار للإنسان، وان اللذة والألم بدورهما ينتجان عن مبدأ أعمق وهو مبدأ حبّ الذات، أو حبّ «الأنا» كما يصطلحون عليه علمياً.[2]

٢. المراد من مبدأ المنفعة ما يعمّ طلب المنفعة ودفع الضرر وتوضيح ذلك: هو أنّ البشر يميلون إلى كلّ ما يؤثر في استمرار الحياة، ويهربون من جميع ما يؤدي إلى

---

١. وقد درس هذا المبدأ جميع المفكرين الذين شكل الإنسان بجوانبه المتعددة محور تفكيرهم، فالذي يدرس الإنسان من ناحية قانونية مثلاً يعير أهمية قصوى لهذا المبدأ كما يعيره العالم الإقتصادي الذي يشكل أهمية الإنسان محور تفكيره في القضايا الإقتصادية.

٢. سنبحث «الأنا» ـ التي شغلت حيزاً كبيراً في أبحاث الجبر والاختيار ـ لاحقاً بمزيد من التفصيل.

إنعدام مظاهر الحياة ودوامها، وكاد أن يكون ذلك أمراً متفقاً عليه.

٣. يشمل مفهوماً النفع والضرر المنافع والمضار المادية والمعنوية؛ لأنّ حبّ الحياة المرفهة وهو أول غريزة بشرية ثابتة لا ينحصر في الرغبات المادية، وهذا هو مفهوم النفع العام الذي يبرز بأشكال مختلفة، بل يجب القول؛ إنّنا نشاهد الرغبات المعنوية موجودة إلى جانب الإحتياجات المادية في جميع المجتمعات والشعوب، ولا تختص ضرورة تلبية هذه الرغبات لا بالعصور القديمة ولا بالقرون الوسطى، بل مازلنا نسمع في عصرنا هذا الإعتراف بهذه الحقيقة على لسان روّاد جميع المجتمعات ونخبتهم، يقول (ليونيد سدوف) العالم السوفيتي البارز قال:

كل تطور يجب أن يبلغ هدفين:

أ) رفع المستوىٰ المادي للبشرية؛

ب) تلبية الرغبات المعنوية.[١]

يعتقد بعض النّاس أنّ الحياة المثالية واستمراريتها إنّما يتحققان من خلال المنفعة والمضرة الماديتين، ويضيف البعض الآخر إلى ذلك: تمتع الإنسان بشخصية تستقطب إهتمام الآخرين أيضاً. ويقول آخرون: بأنّ إرضاء الضمير هي المنفعة الأساسية في الحياة، وهناك من يعتقد بأنّ التقرب إلى الله تعالى أعظم منفعة للإنسان. ولا يخفى أنّ هذه المفاهيم تدعو البعض على القيام بأفعال يكون الهدف من ورائها جلب المنافع ودفع المضار المادية الشخصية فقط، وفريق يحاول جلب النفع ودفع الضرر عن طريق العمل، وفريق ثالث بأفعال لإرضاء الضمير و... الخ.

وأيضاً من الممكن أن يقوم إنسان بفعل بدافع المنفعة الشخصية أحياناً، وفي حين يقوم بنفس ذلك الفعل في ظروف نفسية خاصة لغرض إرضاء ضميره.[٢]

١. صحيفة اطلاعات، العدد ١١٦٧٥، السنة الثالثة عشر، ص ١٢.

٢. سنتاول هذا الموضوع بدقة أكثر خلال الأبحاث التالية.

ونحن عندما نلاحظ النقطة الأولى التي بيناها في المقدمة نجد أن نظرية بنتام بحاجة إلى إعادة النظر فيها، حيث يفسر بنتام جميع الأفعال البشرية بأنّها ناتجة عن الرغبة في اللذة والهرب من الألم، فقد قال:

«من لم يعترف بسيطرة هاتين الحقيقتين على الإنسان فهو جاهل بما يقول».[١]

وله في الصفحات التالية من الكتاب ذاته (ص ٣٦) عبارة أكثر صراحة في هذا المجال:

«تتحرك الإرادة البشرية عن علل، وهذه العلل عبارة عن اللذات والآلام، وإذا كان هناك مخلوق لم تجد اللذة والألم طريقهما إليه فهو ليس منا، ولا سلطة لنا عليه».

فقد اعتبر بنتام ـ كما لاحظنا ـ اللذة والألم أساساً لجميع شؤون الإرادة البشرية، ونحن نقول: إنّ المبدأ والأصل الأولي هو سعي الإنسان لاستمرارية «الأنا» بمعناها العام، وإنّ اللذة والألم وسيلتين هامتين للحفاظ على تلك «الأنا»، حينئذٍ تجعل تلك اللذة وذلك الألم بعض الأشياء نافعاً والبعض الآخر ضاراً، وعليه فإنّ كل هذه العملية تتم بالصورة التالية:

١. غريزة حب «الأنا» توجب الإحساس باللذة والألم في الحياة المثالية.

٢. توجب اللذة والألم وإنقسام الأشياء إلى نافع وضار.

٣. العمل: نشاط الإنسان لجلب المنفعة ودفع الضرر.[٢]

ثم إن انقسام الأشياء حسب مقتضايات اللذة والألم ـ التي قسّمتها إلى نافع وضار ـ ناتج عن غريزة حبّ «الأنا»، غير أنّ هذا لا يعني أن كل من لديه الشعور بحبِّ «الأنا»

١. انظر: مبادىء القوانين ـ بنتام، ترجمة أحمد فتحي زغلول، ص ١٨.

٢. ومما تجدر ملاحظته هنا: هو أنّ حبّ «الأنا» لا يمكن جعله الدافع نحو هدف معين، بل أنّه يلعب دور العلّة الميكانيكة في أغلب الأفراد وفي أغلب حالات البشر أي أنّ الإنسان يتحرك وينطلق لممارسة نشاطاته وفعاليته من دون أن يلتفت إلى ذاته ويجعلها هدفاً لتحركه من خلال نفس مبدأ حبّ «الأنا» هذا، وإذا قبلنا المبدأ المذكور بهذه الصيغة من أنّه علّة ميكانيكة استطعنا حينها أن نعتبر مبدأ حياة الحيوانات مبدأً تشترك فيه مع الإنسان في هذا المجال، وأن نقول: بأنّ الحيوانات تدافع عن حياتها، أو عن ذاتها، وأنّ هذا الدفاع معلول لعلّة ميكانيكية.

لابدّ أن يدرك اللذات والآلام بصورة معتدلة دائماً. بل من الممكن أن لا يشعر الإنسان باللذة أصلاً بسبب طرو أعراض أخرىٰ، كالكهل الذي يعاني من الآلام دائماً، لكنه مع ذلك استمرار «الأنا» بالنسبة إليه يبدو ضرورياً.[١]

وقد شرح ارسطو هذه الحقيقة، وهي أنّ اللذة والألم لايشكلان مصدر جميع أفعال الأنسان بالنحو التالي:

«والحاصل: أنّ الرغبة والميل نحو شيءٍ تتجه دائماً إلى ما يبعث على اللذة أو الألم (يريد ارسطو الرغبة في الفرار من ظاهرة الألم) بينما ينفي عنهما اللذة والألم أن يكونا مصدر جميع الأفعال الإرادية للإنسان».[٢]

و سنتناول هذا الجانب من الموضوع بتفصيل أكثر فيما يأتي.

بقي أنّ نقول: إنّ محاولة بعض المفكرين القدامى، أو المعاصرين لتفسير مبدأ المنفعة، وجعله محوراً للكثير من القضايا الحقوقية تثير إشكاليات كثيرة، وهذا مايحتاج إلى أبحاث واسعة.

الأسباب الأربعة

هناك أسباب وعلل أخرى تؤثر في إيجاد دواعي العمل في الروح البشرية، وتستطيع بدورها أن تترك أثراً على النشاطات البشرية المعلولة لذلك المبدأ العام (مبدأ المنفعة)، وهي تنقسم إلى أربعة أقسام (مبهمة):

١. الأسباب الخارجية المتغيرة.

---

١. الدليل الواضح على هذه الحقيقة هو أنّه عندما يصاب انسان باختلالات نفسية أي عندما تصاب «الأنا» أو «الذات» أو «الشخصية» فإنّ معنى اللذة والألم يختل لديه ايضاً، وبالتالي تظهر المضار والمنافع بصورة أخرى بالنسبة اليه، ومن ناحية اخرى، فإنّ لظهور الأمراض الجسمية اثرها الطبيعي ليس على الأعصاب فحسب، بل على ذلك الجانب الذي تتصل «الأنا» من خلاله بالجهاز الفسيولوجي للإنسان.

٢. **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، الكتاب الثالث، الباب الثالث، الفصل الثالث.

٢. الأسباب الخارجية الثابتة.
٣. الأسباب الذاتية المتغيرة.
٤. الأسباب الذاتية الثابتة.

١. الأسباب الخارجية المتغيرة

الأسباب الخارجية المتغيرة، هي ظواهر تتصل بالذات من خلال الحواس العضوية دائماً، كالمناظر الجميلة والقبيحة، والألوان المختلفة، والأشكال والأصوات المتعددة، والروائح والأطعمة وغيرها، فهذه الأسباب متوفرة بكثرة في حياة الإنسان، ويتعامل معها يومياً، ونحن نطلق عليها اسم: الأسباب الخارجية المتغيرة، لأنها من سنخ الأحداث الخارجية ولا تتصل بالروح البشرية بشكل مستمر، بل لها ارتباط بها في فترات محدودة، ثم ينقطع اتصالها؛ ولأنّ للروح غالباً القدرة على التجاوب مع ما يتناسب معها ومواجهة الأحداث، وعليه يمكن أن تترك تلك الأسباب أثرها على ذواتنا إلى حدٍ ما.

وعندما نمّر بزقاق أو شارع مزدحم، أو عندما نجلس في مكان فيه مناظر وأشكال مختلفة فإنّنا نشعر بأمور عديدة من خلال حاسة البصر والشم واللمس وغيرها من الحواس، فإنّ التأثير الكيفي والكمي جراء الاحتكاك بالأسباب كالقاء جسم في الماء، حيث يُحدِث إلقاؤه فيه تردداً وتموجاً بحسب ثقله، غير أنّ هناك فرقاً بين مواجهة الروح للأسباب الخارجية المتغيرة وبين سقوط الجسم في الماء، وهو أنّ الماء يتخذ دائماً تجاه الجسم وضعاً إنفعالياً، في حين أن الروح نظراً لقدرتها على المقاومة قد تصمد أمام الأسباب وإن كانت لها قابلية التأثير، فتكون النتيجة لذلك السبب. وفي هذا النوع من الصمود والمقاومة يكون باطن الإنسان كحجر يصطدم بحجر آخر، ثم يرتد عنه أثر الضربة.

وهناك فرق ثاني وهو: أنّه بعد سقوط الجسم في الماء يستمر تموج الماء إلى زمن

محدد، لكنه عائد إلى وضعه الأول تدريجياً، ولكن عندما تواجهنا الأسباب الخارجية المتغيرة فإنّها قد لا تؤثر عليها أصلاً، ويمكن أن تحدث تغييراً في ذواتنا، غير أن هذا التأثير لايستمر طويلاً، وهكذا من الممكن أن يترك السبب الخارجي أثراً في ذواتنا، ثم يسبب ذلك الأثر حدوث حالات أخرى، فقد تنشط الذاكرة وقوة التخيل والتمثيل، مثلاً برؤية مشهدٍ ما يؤدي إلى حدوث تغيير في تلك القوى، وقد يتفق أن تكون بعض تلك التغييرات عميقة إلى حدٍ يظل أثرها في ذات الإنسان حتى أواخر حياته.

٢. الأسباب الخارجية الثابتة

الأسباب الخارجية الثابتة، هي ظواهر ثابتة تتكون منها البيئة كالماء والهواء والموقع الجغرافي الذي يعيش فيه الإنسان، والعلاقات الاجتماعية، والتقاليد والثقافات وغيرها، ومن المؤكد يوجد هناك نوع من الانسجام بين الروح و تلك الاسباب لتقويتها وديمومتها وللتواصل الدائم بينها وبين الروح وبذلك تظهر آثارها المادية والمعنوية في حركات الإنسان وسكناته، ولكن هذا ليس مبدأً كلياً لنقول بأنّ الأسباب الخارجية الثابتة أكثر تأثيراً من الأسباب الخارجية المتغيرة؛ لأنَّ بعض الأسباب المتغيرة قد تكون شديدة في حدوث تغييرات نفسية إلى حدٍ قد لا تتمكن الأسباب الثابتة أن تحدثه خلال ثلاثين، أو أربعين سنة، فمثلاً قد تُحدث رؤية جثمان أب عطوف ـ وهو مطروح قتيل ـ جرحاً عميقاً في نفس الابن لايزول أثره عن نفسه إلى الأبد، وأوضح شاهدٍ على هذه القضية حبّ (اغوست كنت) لكلوتلد، وحبّ (انطوان) القائد الروماني لكليو باتره، إنّ الأسباب الخارجية الثابتة تلعب دوراً ملحوظاً في إرائة السبل التي ستنتخبها النفس البشرية في استخدام خصوصياتها ونشاطاتها عادة.

فغريزة حبّ التطلع، مثلاً، التي هي إحدى الغرائز الملازمة للروح البشرية، إذا كانت في بيئة تتمتع بوضع إقتصادي محدود ومنغلق على الزراعة فقط، فإنّها ستنطبع بطابع التطلع إلى الأرض والبذر والماء والظروف الجوية الملائمة وغير ذلك، ويمكن

أن تستخدم هذه الغريزة في الاقتصاد التبادلي، أو تستخدم في أحد العلوم حسبما تقتضيه الظروف، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الذاكرة البشرية التي تملك القدرة على خزن الألفاظ والمعاني والأشكال وسائر الأحداث، فإنّ من الممكن توقف نشاطها نتيجة لوقوع بعض الأحداث، كما أنّ من الممكن أن لا تكون فعالة إلاّ في مجال الأدب.

٣. الأسباب الذاتية المتغيرة

الأسباب الذاتية المتغيرة هي: ظواهر توجدها الروح بدون حاجة فعلية توجب الارتباط بالظواهر الخارجية، كالأفكار والتخيلات والتصورات والتداعيات الأولية التي تحدث من خلال أسباب ودوافع معينة.

وما قلنا من أن الروح لا تحتاج إلى ارتباط فعلي بالظواهر الخارجية ليس المراد به أنّ الروح يجب أن تنفصل عن العالم الخارجي، المراد هو أنّ أغلب أسباب هذه الظواهر قد رسخت منذ الأزل في باطن الإنسان، أو أنّها تحدث بصورة تلقائية، كما قد تقتضي ظاهرة خارجية لها ارتباط فعلي بالذات إيجاد أفكار وتداعيات وتخيلات ذهنية. إلاّ أنّ نشاط تلك الظواهر الباطنية أكثر من نشاط تلك الظاهرة المعينة.

ولنفترض مثلاً؛ إنّ الظاهرة الخارجية التي يواجهها الإنسان هي وردة جميلة، فإنّ الأثر الذي تتركه هذه الوردة الجميلة هي ظاهرة محدودة في داخل الإنسان، ولكن نفس هذه الوردة قد تتسبب في ظهور مجموعة من التصورات وتداعيات الأفكار والتخيلات الذهنية، كما أنّ عدد هذه الأسباب الذاتية كبير أيضاً، بل يمكن القول بأنّه كلما انقطعت الروح عن الاتصال بالعالم الخارجي اتجهت إلى سلسلة من الأحداث الباطنية على الرغم من أن ظهور تلك الأحداث دقيقاً للغاية، وبالتالي لا يمكن معرفتها، إنّ دور هذه الأسباب في تحفيز، أو تغيير النشاطات النفسية في القيام بالأفعال هام أيضاً.

٤. الأسباب الذاتية الثابتة

الأسباب الذاتية الثابتة هي كالضعف وقوة الاستعداد والذكاء، والذاكرة وقوة الإرادة والعزم وغريزة حبّ التطلع والعاطفة والتدافع مع الترديد والتدافع مع والصمود شدةً وضعفاً

في قبال الدواعي الخارجية والداخلية والوراثة، والعادة، وسلامة الأعضاء الحسية وعدمها، ومن هذا القبيل الشعور بالجوع والعطش والمرض، كما أنّ الشعور بضرورة المواجهة مع هذه الظواهر يعدّ من الأسباب الذاتية الثابتة أيضاً.

ليس هناك مقياس محدد للتعرف على كيفية هذه العوامل وطبيعتها، كما إنّه يختلف مقدار ثباتها واستقرارها بشكل واضح، فإنّ من الممكن أن يجبر نقص أحد تلك الأسباب بقوة سبب آخر بنحو أكمل، فمثلاً قد يسد الذكاء الوافر الفراغ في ضعف الذاكرة عند إيجاد أو اكتشاف كون سبب افتراضي هو وراء عمل معين أو تسد قوة الصمود التي آثارها عدم اتخاذ القرار الفراغ الذي تحدثه الداعي، الحساسية الزائدة الموجبة لسرعة الإنفعال، أو سرعة النشاط في النفس.

الآن وقد بحثنا هذه العوامل بصورة مختصرة ينبغي علينا ملاحظة مدى وكيفية تأثير العامل الرئيسي «حبّ الذات» أو «الأنا» ومشتقاتها من اللذة والألم والنفع والضرر، وتأثير هذه العوامل الأربعة الفرعية على أفعال الإنسان؛ ولأننا بدأنا نتعامل مع ظاهرة التأثير فعلينا إذن أن ندرس قانون العلّية:

نظرة عامة إلى قانون العلة والمعلول

نرى من المناسب إبتداءً أن نستعرض نظرية المدرسة الجبرية حول تطبيق هذا القانون على جميع أفعال البشر، وأن نذكر تقييم مفكري العلم والفلسفة لمبدأ القانون المذكور، وان كنا سنتناوله بصورة تفصيلية في الأبحاث التالية.

لقد قلنا إنّ الأسباب المذكورة حبّ «الأنا» وما تفرّع عنه هي السبب في جميع حركات الإنسان وسكناته، بمعنى أنّه لو لم يصل صدور الفعل من ناحية أحدى هذه الأسباب إلى درجة الحتمية، فلن يكون تحقّق ذلك الفعل ممكناً.

وهذا هو الدليل الرئيسي والطبيعي لمدرسة الجبريين. وقد استدل بهذا الدليل ـ وبأشكال مختلفة ـ منذ أُقدم العصور حتى يومنا الحاضر، ومن الواضح أنّه بالامكان أن

نجد أعمالاً أكثر دقةً في القرون المتأخرة بما يخص هذا المجال، غير إنّ روح الاستدلال لم تتغير بين القدماء والمتأخرين تغيراً ملحوظاً.

ثمَّ إنّه ظهر نوعان من التشكيك حول أصل قانون العلّية على يد الفلاسفة المتأخرين في القرون الأخيرة، سوف نتعرض لهما باختصار:

تشكيك (دافيد هيوم) حول العلّية

قال هذا الفيلسوف: «إنّ قانون العلية لا ينشأ كما تخيل البعض عن الأحكام العقلية القبلية؛ لأننا إذا أردنا أن نبحث عن منشأ هذا القانون فلن نجد دليلاً على إثباته في الآثار الحسية، وليس بالإمكان تصور منشأ لقانون العلية هذا (مع ما له من سيطرة وهيمنة على الأفكار البشرية) إلّا في العادة، فقد إعتاد الإنسان عندما يشاهد حادثتين متعاقبتين أن يقيم علاقة بينهما ويسميها بعلاقة العلية فيقبل أن الأولى علّة للثانية في حين أنّه لم يدرك من العالم الخارجي إلّا شيئاً حسياً معيناً، وكل ما يشاهده الإنسان في تجاربه من الأحداث، هي عبارة عن جزئيات متناثرة لا علاقة بينها.»[1]

هذه الإشكالية المطروحة على قانون العلّية والتي لها طابع فلسفي خالص ليست بحديثة في تاريخ الفلسفة، فقد شكك الفلاسفة المشككون في هذه القضايا بنسب مختلفة. وسنعرض رأينا في هذا الموضوع لاحقاً.

التشكيك العلمي حول قانون العلّية

القسم الثاني من التشكيك ما طرحه بعض الفيزيائيين، في هذا العصر وأبسط ما قيل في هذا المجال: هي كلمات قالها (جيمز) عالم الرياضيات والفلك الإنجليزي:

«آمن فلاسفة القرن التاسع عشر بقانون العلّية من خلال حكمهم على جزء من المادة المحسوسة، وقد تيسر لنا في بداية القرن تجزئة بعض المادة وأخذها منفصلة،

---

١. قصة الفلسفة الحديثة، ص ٢٣٧.

واستعانت فيزياء القرن التاسع عشر بالقوانين المكانيكية الثابتة، حيث شبّهت كل قضية طبيعية بآلة ميكانيكية، وأرادت في النهاية أن تدرس آلة التفكير البشري من خلال هذا المنظار أيضاً، بيد أنّها واجهت عقبة كبرى، وهي تفسير ظاهرة الضوء والجاذبية بين الأجرام الفلكية التي لا يمكن توجيهها بأيّ معادلة ميكانيكية، وقد كشف البروفسور ماكس بلانك الألماني في الأشهر الأخيرة من القرن التاسع عشر النقاب عن بعض قضايا الأشعة الضوئية التي كانت غامضة ومجهولة في ذلك الوقت، فإثبت أنّه لا يمكن تبرير وتفسير هذه القضايا الطبيعية وأمثالها بمساعدة المعادلات الميكانيكية لقانون العلّية، بل لا يمكن إقامة علاقة بينها من خلال أي تفكير ميكانيكي، أي ما ينتج عن قانون العلّية من الوجوب واللزوم. نستميحكم عذراً إن لم نتمكن من عرض آراء بلانك بالطريقة التي ترضيكم، ذلك أنّ الموضوع فيه نوع من التعقيد قد لا تستسيغه الأذهان التي لم تألفه سابقاً، ونقتصر على هذا القدر من أنّ البروفسور بلانك يذهب إلى أنّ مجرى الظواهر الطبيعية يتم من خلال الحركات المحدودة، وقد أثبت أنّ الحركات القصيرة التي تحدث في عالم الطبيعة تسير جميعها بهذه الطريقة، فعقرب الدقائق في الساعة، مثلاً، تقطع في نهاية كل دقيقة درجة واحدة من محيط صفحة الساعة بحيث يتصور الناظر للساعة والمتأمل فيها طويلاً أن عقرب الدقائق تطوي محيط الساعة بانتظام وترتيب وبصورة متواصلة، في حين أنّ الذي يشاهد ذلك في زمن قصير يري أن عقرب الساعة يقف في كل دقيقة على موضع معين، وأن تطوي درجة واحدة بحركة واحدة في نهاية تلك الدقيقة.

وقد أشار العلامة المعاصر اينشتاين في عام (١٩١٧) إلى أن نظرية (بلانك) تحتوي ـ مضافاً إلى إنفصال الحركات ـ على أمور هامة. وإذا تعمقنا في هذا الأمر فسوف نعترف ـ تبعاً لانيشتاين والعلماء الآخرين ـ بأنّ نظم قانون العلّية وإتساقه الذي كان في طليعة العلوم وشغل فكر علمائنا سابقاً لن يكون قادراً على الإمساك بزمام أفكارنا.

لقد كان قانون العلّية وفقاً للعلوم القديمة (علوم ما قبل القرن العشرين) يقضي بأنّ للعالم حركة ثابتة ومحددة، وهي متصلة ببعضها بسلسلة قانون العلّية منذ الأزل وإلى الأبد، وأنّ لكل علّة معلولاً قطعاً، وأنّ هذا المعلول هو علّة لظهور ظاهرة جديدة».[1]

إنّ مثال عقرب الدقائق وانفصالية الحركة يوضح حركة العلّة لإيجاد المعلول وأنّها ليست حركة ثابتة ومحددة، كما نشاهد ذلك في ظواهر الطبيعية، بل هي تشبه بسبب عدم وجود السنخية بين العلّة والمعلول، عقرب الساعة الذي يتحرك من نقطة إلى أخرى، أي ينتقل من نقطة «الف» إلى نقطة «ب» أو «ث»، إذ لو كانت حركة العلّة ثابتة ومحددة لكان وضعها بالنسبة للنقطة التالية محدداً، طبقاً لما يقتضيه قانون السنخية.

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هو: أنّه لو كانت نظرية الحركة هذه صحيحة لأصبح بلاشك وجود المادة الأولى (الهيولى) وفق مصطلح القدماء أمراً معدوماً؛ لأنّ وجود هذه المادة المشتركة بين النقاط التي تتحرك العلّة فيها سيمنع هذه الحركة، وقد وردت مضامين النص المذكور آنفاً بعبارات مختلفة في كتب الفيزياء النظرية. وهذان التشكيكان حول قانون العلّة والمعلول (الفلسفي والعلمي النظري) ليسا قادرين على إبطال القانون المذكور.

وأمّا على المستوى الفلسفي فإنّه يمكن أن يقال: بأنّ النظرة الفلسفية حول هذه المسألة قد تصاغ بصيغتين:

الأولى: هو أن نفترض بصورة تجريدية حقيقتين، نسمي الأولى منهما: بالعلّة (الحقيقة المصدِّرة)، والثانية: بالمعلول (الحقيقة الصادرة)، فإنّ وجود هذا النوع من التصور عن العلّة والمعلول يوجب علاقة ضرورية بين تلك الحقيقتين، وذلك إنّنا عندما افترضنا وجود حقيقة مصدِّرة فسيكون لدينا بلاشك وجود حقيقة صادرة أيضاً، والعكس صحيح.

---

١. راز آفرينش، ٣٥.

الثانية: أن نغض الطرف عن النشاط التجريدي للذهن حول هاتين الحقيقتين، وذلك بأن ندرسهما في نطاق العالم الواقعي والخارجي فحسب، ويكون دور الفلسفة في هذه الحالة هو الصمت وانتظار نتيجة المشاهدات والتجارب التي تتم في عالم الخارج، بمعنى أن هذا الأمر هو وظيفة العلوم المختلفة التي تطلع الفيلسوف على أحداث الواقع الخارجي وظواهره، فيعمل على تنسيق نتائج المشاهدات والتجارب العلمية وتنظيمها وصياغتها في مفاهيم أوسع دائرة وأكثر شمولية.

نعم ليس من شك في أنّ جميع الحقائق الموجودة في هذا العالم لا تخرج عن دائرة هاتين الحقيقتين (المصِدّرة والصادرة» العلّة والمعلول) وفق ظروف معينة. وبالجملة فقد ثبت ـ على نحو القطع واللزوم ـ أنّ العلاقة الموجودة بين هاتين الظاهرتين في الطبيعة هي أمر يختلف تماماً عن التعاقب الحاصل بين حادثتين والذي يعبر عنه باللاتينية بـ«Post hoc Ergo prapte hoc» كالتعاقب بين الصيف والربيع، فإنّك لن تجد إنسان له القدرة على التفكير يقول: إنّ الربيع سبب حدوث الصيف؛ لأنّ الصيف يعقب الربيع. إنّ هذه المسألة البسيطة والواضحة أي أنّ حقيقة العلّة والمعلول تختلف عن الفكرة القائلة: بأنّ «هذا قبل ذاك فهو علّته» أو «ذاك بعد هذا فهو معلوله». وهذه حقيقة سارية المفعول في جميع أحداث الطبيعية.

بيد أنّه لا يمكن إنكار الاختلاف في مستوى الإدراك البشري، فإنّ النّاس العاديين ـ مثلاً ـ يمكنهم الفصل بين هاتين القضيتين في حدود ضيقة. فإنّ بامكان الراعي أن يلاحظ علاقة العلّية بين السحاب والمطر بشكل صحيح، وكذا بإمكانه أن يلاحظ حمل أناث الشياه وعلاقته باتصالها الجنسي بذكورها، وهكذا يمكنه أن يعرف بأن شياهه قد حملت في الخريف، وبعد حملها هطل الثلج، مع أن أياً من هذين الأمرين ليس علّة للآخر.

فإذا أخذنا ذلك الراعي إلى مصنع يخضع لأنظمة خاصة، فسيشاهد أقساماً وآلات كثيرة فيه تعمل بحركات متعددة، يعقب بعضها البعض الآخر، ويقترن بعضها

بمجموعة أخرى من الحركات المعينة، فلا شك أنّه ليس باستطاعته وهو يجهل علل تلك الأجزاء ومعلولاتها، وحركات تلك الآلات أن يميّز بين تلك الحركات المتعاقبة التي تحكمها علاقة العلّية وبين الحركات التي يكون التعاقب فيها خالياً من تلك العلاقة، بل إن هاتين الحركتين علتان مستقلتان متعاقبتان يسعيان للوصول إلى هدف آلي محدد.

فكلما كان الرشد الفكري للإنسان أقوى وأرقى نضجاً سوف يتمكن من الفصل بين هذين القسمين من التعاقب في مجالات متعددة، وقد لوحظ هذا الخطأ في عدم الفصل بكثرة في الأزمنة السابقة. فقد ذكروا أنّ بعض المجتمعات كانت تظن بأنّ حمى الملاريا مسببة ومعلولة لهواء الليل؛ لأنّ بعض النّاس قد أصيب بهذه الحمى أثر تواجدهم خارج بيوتهم ليلاً، وقد حصل لهم يقين بأن الحمىٰ معلولة لهواء الليل؛ ولذا فإنّهم كانوا يقومون من أول الليل بسد جميع الأبواب والنوافذ لفترة طويلة من الزمن، إلّا إنّه كلما تقدمت العلوم وأزداد نضج الإنسان الفكري كان هذان التعاقبان أكثر وضوحاً وانفصالاً عن بعضهما لديهم. فلو قَبِلَ إنسان هذا الفصل والتفكيك بأن كان يعلم أنّ تعاقب الربيع والصيف يختلف عن تعاقب الحرارة وتبخر الماء، فإنّه سوف لايرى أية ضرورة للمناقشات الكلامية والاصطلاحية حول ظاهرة محسوسة، كالعلاقة بين العلّة والمعلول وأنّها موجودة كسائر المحسوسات الأخرى، بل القصد هو بيان أنّه وعلى الرغم من وجود الحركة في عالم الوجود بمواده وصوره لايمكن أن تخرج أية ظاهرة من العدم إلى الوجود، ويجب الإيمان بضرورة وجود حادثة سابقة على كل حادثة تحدث بصفتها تحولاً في العالم ومن المؤكد أنّ هذه الضرورة قد أخذت عن الواقع الموجود خارج إدراكنا وإن أمكن بصفته مفهوماً تجريدياً انتزاعياً بعيداً بعض الشيء عما يجري في الواقع، وعلى أيّة حال لا يصبح بذلك المعدوم موجوداً، ومن هذا المنطلق عندما نقول [٤=٢×٢] نريد بذلك الإشارة إلى أنّ [٤] هي

الناتج العقلي لـ[٢×٢] بيد أنّه ليس هناك وجود خارجي محسوس لهذا التساوي، وعلى حدّ تعبير (نيلز بوهر)، حيث قال: «نحن نعيش مسرحية كبيرة نحن فيها المشاهدون والممثلون في آن واحد».

علينا أنّ نسأل (دافيد هيوم) عندما قال:

«لأنّنا إذا أردنا أن نبحث عن منشأ هذا القانون فلن نجد دليلاً على إثباته في الآثار المادية الحسية» هل بامكانك أنّ تقدم لنا دليلاً من الآثار الحسية على الوجود الحسي العام المتحقق في المعادلة البسيطة [٤=٢×٢] إنّ هذه المعادلة وسائر المعادلات الرياضية العامة الأخرى لن تبرز عموميتها لنا مثلما التفاحتين أو الشخصين المحددين في العالم الخارجي سواء أخذنا بنظر الاعتبار الجانب الذهني التجريدي لتلك المعادلة أو نظرنا إليها بصفتها قضية ذهنية تعكس لنا الواقع الخارجي كالمرآة وبما أنّه لا تشخص خارجي لهذه الكلية، وأنّها كسائر الكليات المنطقية والعقلية، يمكننا أن نقول أنّ الكلية ظاهرة مأخوذة من العادة. ويبدو أنّ (دافيد هيوم) قد تصور أنّ مدرسة قانون العلّية تدّعي أن الموجودات في العالم مضافاً إلى ما لها من ظاهر حسي لها ظاهرة أُخرى كسائر المحسوسات الاخرى تسمى بالعلّية.

وبعبارة أوضح أنّه يظن أنّ أنصار قانون العلّية يقولون أنّ كل حادثة تتكون من ثلاثة أجزاء:

١. العلّة؛

٢. المعلول؛

٣. العلاقة الضرورية التي تربط بين هذين الموضوعين(العلّة والمعلول).

إنّ تصوراً كهذا نظير قولنا: إن [٤=٢×٢] متكون من جزئين [٢×٢] و[٤] والجزء الثالث عبارة عن التساوي (=) أو نظير قولنا: إنّ [٣] لا يساوي [٢×٢] وأنه يتكون من ثلاثة أجزاء [٣] و[٢×٢] والجزء الثالث هو اللاّتساوي، وهكذا عندما نقول في هذه القضية: «حضور الأستاذ في الصف هذا اليوم ممكن»، فإنّها تتكون من خمسة أجزاء:

١) الإمكان؛ ٢) الحضور؛ ٣) في الصف: ٤) الأستاذ؛ ٥) هذا اليوم.

أو أن للعدد ـ [٢] الموجود ضمن عدد: [٥] والذي هو جزء من العدد [٥] أجزاء ثلاثة.

وهذا ليس بصحيح جزماً؛ لأنّ التساوي واللاتساوي والإمكان والجزئية ليست بالمفاهيم التي يمكن الحصول على مصاديق ذات أثر حسي لها في عالم المحسوسات.

فعندما نقول: هناك قانون باسم قانون العلّية يحكم حوادث عالم الوجود ليس المقصود بذلك هو أنّ العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول هي واحدة من الظواهر الحسية في الطبيعة مثل الماء والزهور والشجر، ليس الأمر كذلك، بل نريد أن نقول: إنّ المراد بقولنا «هناك علاقة علّية ضرورية بين الإحتراق والنار» هو أنّ النار سيعقبها الإحتراق بصورة حتمية، أو أنّ الإحتراق لاينفك عن النار، بينما ليس لصيحة الديك مع طلوع الفجر هذه العلاقة، أي أنّ صيحة ديك زيد ليست علّة لطلوع الفجر.

ونحن بعد تتبع ظاهرتي العلّة والمعلول بصورة إستقرائية وجدنا الكثير من الظواهر ترتبط مع بعضها بعلاقة ضرورية من القسم الأول، وبعضها آخر يرتبط بعلاقة كعلاقة صيحة الديك وطلوع الفجر، وهذا ما سوف ندرسه لاحقاً.

وأمّا على المستوى العلمي فإنّه يجب علينا أن ندقق في هذا الأمر، وهو إنّه هل بالإمكان افتراض ان اساس عالم الطبيعة مخالف لقانون العلمية وبناءه موافق له؟ لعل فرض هذه الازدواجية التي قد تبدو غير معقولة على العلم أصعب من الاعتراف بالجهل بما يحدث في عالم الذرات واقعاً وبعبارة أوضح إذا قلنا: إنّ العالم لوحده يختلف عن العالم مع المعرفة ـ كما يؤيد ذلك ماضي العلم وحاضره ـ فهو أكثر معقولية من أن نقول: إنّ أساس نظام الطبيعية لا يخضع لقانون العلّية، وفي الوقت نفسه نقول: إنّ نفس هذا النظام الذي هو قائم ومعلول لذلك الأساس ومبنى عليه يخضع لذلك القانون.

وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار هذه الثروة الكبيرة التي يمتلكها العلم والقصور الفاحش

لمعلوماتنا عن العالم الخارجي فستتضح لنا هذه الحقيقة، وهي إنّ العلم لم يهزم بعد، بل علينا مطالبة الدين بأن يقول كلمته قبل أوان الوقت.

قال لي أحد أبرز تلامذة (آلبرت اينشتاين): إن (اينشتاين) قال في جواب الذين ينكرون دور قانون العلّية في عالم الذرات: «أنتم تقولون أنّ الله يلعب بالزهر في عالم الطبيعة»، فان تُفيد هذه الجملة وأمثالها ممّا يتفوه به العلماء تعطي في النتيجة أنّ الشك في أصل قانون العلّية الذي هو محاولة تقريب إمكان الصدفة في داخله ليس إلاّ توهماً محضاً، وذلك:

أوّلاً: إنّ الصدفة في العالم بشكل عام لن تتناسب مع المنهج العلمي. فلابدّ من القول حينئذٍ بأنّه إذا تمكن أحد من أن يتصور الصدفة فإنّه سيكون قادراً على أن يتصور العدد [٢] من دون أن يلتفت إلى إنّ هذا العدد قد اشتمل على واحدين. وبشكل عام الحظ والصدفة الفاظ مترادفة تستعمل حين الجهل بالعلل غير المدروسة.

وثانياً: نحن نعتقد إنّه قد حدث خطأ هام فيما يتعلق بقانون العلّية والمعلول الذي واجه أزمة لم يسبق لها مثيل، وهو أنّه وقع خلط بين عدم شرط السنخية بين العلّة والمعلول وبين بطلان نفس قانون العلّية.

وتوضيح ذلك هو أن الفلاسفة والعلماء السابقين قد اشترطوا شرطاً رئيساً في قانون العلّية، وهو عبارة عن وجود السنخية والتجانس بين العلّة والمعلول، أي أنّهم كانوا جميعاً يقولون:

إنّ السنخية شرط أساسي لهاتين الحقيقتين (العلّة والمعلول)، وقد أخذوا هذا القانون الطبيعي من ظواهر الطبيعة، وقد فرضت تلك الظواهر هذه الضرورة (السنخية) عليهم؛ لأنّه لم يسبق لهم أن شاهدوا أنّ البرودة تتولد عن النار، والفأرة عن نطفة القطة، والوردة الحمراء عن بذرة البطيخ، وهذا الشعور الطبيعي بالشرط المذكور صحيح في حدود المشاهدات العادية، بيد أنّه لا يوجد هناك أي قانون علمي يثبت لنا إنّ هذين العنصرين اللذين تفاعلا وأوجدا تركيباً جديداً يحتفظ بجميع خواص

وظواهر هما في ذلك التركيب، ولا شك إنّ هذا التركيب الجديد هو المعلول الحقيقي للعنصرين المذكورين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ كلمات الفيزيائيين المتأخرين ـ الذين أكدوا على ارتباط العلّة والمعلول ـ لا تدلّ على أكثر من أن هناك شبه حركة بين الحادثة الأُولى المسماة بالعلّة والحادثة الثانية التي هي المعلول تقطع الارتباط التجانسي بين تلك الحادثتين». [١]

ولندقق في العبارات التالية:

«كانت العلوم القديمة تقول: إذا سمّينا وضع العالم الحالي بـ«ألف» فسيكون وضع «ألف» المستقبلي هو وضع «ب» بحالة معينة تكون قد نتجت عن وضع «ألف» لا محالة، ولكن العلوم الحديثة قد أوصلتنا حتى هذه اللحظة إلى هذه النتيجة، وهي إنّه لا يمكن الحكم بشكل قاطع بأنّ الحالة «ألف» ستعقبها الحالة «ب»، نعم قد يكون العالم بعد الحالة «ألف» في حالة «ب» أو «ث» أو «د» أو أيّة حالة أخرى، فإننا لا نستطيع أن نجزم بما سيؤول إليه المستقبل... فقد استطاعت علومنا أن تخبرنا عن مدى احتمال وقوع كل من الحالات «ب» أو «ث» أو «د»... وفي المثال الذي قدمناه لاحظتم كيف أضعف ذلك قانون العلّية واستبدله بالقدر». [٢]

فحاصل هذا البحث هو أنّ قانون السنخية الذي كان يقول إنّه بالامكان معرفة المعلول وتحديده من خلال معرفة العلّة وتحديدها بشكل دقيق أصبح مرفوضاً في

---

١. السبب الذي جعلنا نقول: هناك شبه حركة ملحوظة هو: إنّ الحركة الحقيقية توجب الانفصال الكامل بين الحادثتين السابقة واللاحقة، وهذا غير ممكن كما يبدو؛ إذ لو فرض إنّ «باء» تحرك عن «الف» ولم يكن بينهما أيّة علاقة، فإمّا أن نقول: إنّ تعاقب هاتين الحادثتين هو من قبيل تعاقب الربيع والصيف وحركة عقرب الساعة، فلا الربيع علّة للصيف ولا النقطة الأولى ـ التي قطعتها عقرب دقائق الساعة ـ علّة للنقطة الثانية فيها، بل كل ذلك معلول لعلّة أخرى، وإمّا أن نقول بامكان الصدفة، وكما سيتضح في الأبحاث التالية: إنّ النظرية الأولى أكثر منطقية من نظرية الصدفة، وعلى أيّة حال هذا هو السبب الذي دفعنا إلى التعبير بشبه الحركة؛ لأنّ الحركة الحقيقية تستلزم أحد الشقين المشار إليهما آنفاً.

٢. جهان شگفت (العالم العجيب)، ـ جيمز، ترجمة رضا، ص ٣٨، ج ٤٢.

الظواهر الدقيقة (الصغيرة) لعالم الطبيعة، وهذا لا يعني وقوع الحوادث عن طريق الصدفة في العالم الوجود.

وبعبارة أخرى: لو احتملنا إنّ صدور أيّة ظاهرة من ظاهرة أُخرى في العالم لا ينحصر بصدور المعلول عن العلّة طبقاً للمفهوم التقليدي، لما كان شرط السنخية ضرورياً في جميع ظواهر العالم، ولن يتنافى هذا الاحتمال مع أي معيار من المعايير العلمية والفلسفية، بل سيكون توقعنا لحل هذا اللغز معقولاً للغاية، أي أن نتوقع إنّنا سنفهم في المستقبل سبب جريان شرط السنخية فى بعض الظواهر وعدم جريانه فى البعض الآخر منها.

كان هذه ملخص الإشكاليات التي أثيرت حول قانون العلّية، وكما لاحظتم إنّ هذه الاشكاليات لا تستطيع بأيّة حال من الأحوال أن تجعل وجود الصدفة ممكنا، وعليه فلابدّ من رفض ما يقال من كون الإنسان مجبراً وفقاً لقانون العلّية التقليدي: ولهذا السبب أصرّ رواد بعض المدارس على أنّ قانون العلّية غير قابل للمناقشة تحفظاً منه على جبرية الإنسان.

كتب البرفسور «سرجي فافيليوف» في هذا المجال:

«لقد حاول «يوردان» أن يثبت الحرية الفردية إستناداً إلى مبدأ عدم العلاقة الحتمية».[1]

نحن نعتقد بإمكان مبدأ عدم الحتمية أن يثبت هذا المقدار، وهو إنّ الشرط التقليدي لقانون العلّية ليس صحيحاً، اي إنّنا لسنا مجبرون على قبول السنخية بين العلّة والمعلول لدى الفلاسفة والفيزيائيين الذي مرت الإشارة إليه بصورة مختصرة. وبذلك يكون مبدأ عدم الحتمية قد تجلى في أفعال الإنسان الإختيارية بشكل واضح، وهذا ما سندرسه لاحقاً.

إنّ النتيجة الهامة التي يمكن استنتاجها من هذا البحث هي: إنّه يمكن إعادة النظر في قانون العلّية من ناحية العالم الخارجي، وإيجاد التغيير في شرائطه، وبإمكاننا أيضاً أن

---

١. لنين وفيزيك نو (لينين والفيزياء الجديدة).

نفصل بين مبدأ العلّية في نطاق العالم الداخلي عن مبدأ العلّية في إطار العالم الخارجي.

وقد اعترف (فرويد) بكل صراحة بذلك: «قد تحدث بعض الحالات النفسية التي لا تحضع للقوانين المنطقية في شخصية الإنسان البالغ، فإنّ هذا النوع من الحالات التي تظهر، مثلاً في عالم الرؤيا لا يخضع لمبدأ العلّية...، وهناك جانب قوي ديناميكي في الحياة النفسية يخضع للاستدلال والأخلاق ولا يتلائم مع العالم الخارجي ولا مع مقتضيات المجتمع».[1]

تحليل الفعل إلى الأسباب الأولية

يمكن تحليل الأفعال الاختيارية إلى أمرين:

١. مبدأ الفعل الرئيسي:

غريزة استمرار «الأنا» مع الحياة المنشودة التي توجب الشعور باللذة والألم.

إنّ اللذة والألم يؤديان إلى تقسيم جميع الظواهر إلى نافعة وضارة.

نشاط الإنسان لجلب المنفعة ودرأ المضرة =العمل.

وقد أوضحنا هذا التحليل بصورة ملخصة في السابق.

٢. مراحل إيجاد الفعل:

هناك ثلاث مراحل مهمة جداً في الفعل:

المرحلة الأولى:

نشاط الروح وفعاليتها، أي عندما يصبح أحد عوامل اللذة والألم، أو بعض الأسباب الأخري دافعاً وحافزاً على الفعل تحدث حركة ونشاط معين في الروح، وهذه الحركة التي هي استجابة للدافع المفترض، هي المرحلة الأولى للفعل، ومثل الروح في هذه الحالة كمثل الماء الذي ألقي فيه جسم ثقيل فأحدث فيه حركة وتموجاً.

المرحلة الثانية:

١. فرانس الكساندر، مباني روانكاري (المباني النفسية)، ص ٥.

وهي الحركات العضوية، فإنّ من البديهي أنّه عندما تنشط الروح وتتحرك فإنّ الأعضاء التي تخضع لسيطرتها ستحدث حركات تتجه باتجاه ما ترمي إليه، كما أشرنا إليه في مثال الماء، فإنّ الأجسام الخفيفة طافت فوق سطح الماء تتحرك بسبب حركات الماء المتموجة. نعم هناك فرق بين حركات الأجسام الخفيفة الطافية فوق سطح الماء وبين الحركات العضوية، وهو إنّ الروح وبسبب ما تمتلكه من طاقة مقاومة تلقائية ـ كما سنبحث ذلك فيما بعد ـ تستطيع أن تواصل نشاطها الذاتي من دون أن تسمح بصدور حركات للأعضاء منها، أو أن تمنع من مواصلة نشاطها، وهذه الميزة لا تتوفر في الماء الذي تكون حركاته انفعالية وانعكاسية محضة وتابعة للأسباب الميكانيكية.

المرحلة الثالثة هي التغييرات والتحولات التي تحدث بسبب الحركات العضوية في المواد والصور الخارجية، ويمكن تصور هذه المرحلة في مثال الماء المتقدم كالتالي: لنفترض إنّه يوجد في أطراف الماء الجاري الذي تطفو عليه أجسام خفيفة، كالطين الهشّ الذي تحدث فيه بسبب اصطكاك الأجسام به شقوقاً وخطوطاً مختلفة، وفي ضوء هذا يمكن تحليل معادلة العمل بالطريقة التالية:

١. فاعل العمل: (من صدر عنه العمل) ذات وحقيقة قد صدر عنها العمل، وهي النفس، أو الجهاز الخاص بالأعصاب.

٢. المحرك الفاعل: هو الدافع الذي يمنح الفاعلية لذات الفاعل، وهي الرغبة والطلب الفعلي للهدف.

٣. الوسائل: هي ظواهر تصطحب الفاعل وتقوده بعد توجهه نحو الهدف وغايته حتى تنفيذ العمل وفي أثناءه وهي الإرادة والتصميم والاختيار.

٤. المرحلة الأولى: أو حقيقة العمل، وهي حركة النفس ونشاطها، أو الجهاز الخاص بالأعصاب.

٥. المرحلة الثانية: أو الظهور الثاني للعمل، حركة الأعضاء الخاصة المتلائمة مع نشاط النفس.

٦. المرحلة الثالثة: أو الظهور الثالث للعمل وهي التغييرات الملموسة التي تظهر في الأُمور الخارجية.

وتوضيح ذلك: تعتبر المرحلة الأُولى من العمل بمثابة المرحلة الأخيرة في الأعمال الفكرية، والعمل فيها لا يكون له ظهور مادي، أو في العالم الخارجي، وقد جاء في بعض الكتب العلمية والفلسفية فيما يرتبط بموضوع العمل: إنّ المراحل الأخيرة من العمل هي مصداق العمل.

هذا؛ وقد ذكر مجموعة من المفكرين أنّ العمل هو ما تمثّل في المرحلتين الأخيرتين (حركات الأعضاء المعلولة للنشاط النفسي) أو (التغييرات الملموسة التي تظهر في المواد الخارجية من خلال حركات الأعضاء).

وقد تبنّى هذا الرأي بعض مفكري القرون المتأخرة، ونحن نعتقد إنّنا إذا اعتبرنا العمل هو نفس النشاط النفسي فبإمكاننا حينئذٍ بحث هذا الموضوع بشكل أفضل؛ إذ يتضح بأدنى دقة إنّ المبدأ الحقيقي للعمل، أو الظهور الأولي للعمل هو نفس النشاط النفسي الذي يظهر ويتجلي حسب الدوافع المختلفة. إنّ منشأ الخطأ هو أنّ الأعضاء في الوهلة الأولى مالم تتطابق حركاتها مع حركة النشاطات النفسية لايكون لذلك العمل أثراً محسوساً، كما قد نتصور في الوهلة الأولى عندما لا ترى أنّ المنضدة قد صنعت بأنّه لم يصدر في الخارج عمل أصلاً، ولو قام النجار بصنعها مئة مرة ثم كسرها لعدم كونها كما يريد. هذا التصور الخاطئ معلول لأمر، وهو أنّ النشاط النفسي لا تكون له نتائج اقتصادية واجتماعية على المواد الخارجية بدون حركات الأعضاء وإبزار دور العمل، بمعنى أنّ النشاط النفسي إنّما يظهر أثره الطبيعي حينما يتم ـ مثلاً ـ صنع منضدة، أو يتم بذر البذور في الأرض بواسطة حركة الأعضاء؛ لأنّ مثل هذا النوع من التوهم شبيه بما لو سألنا إنسان عن حقيقة الكهرباء؟ فنقول في الجواب: إنّه عبارة عن حركة المروحة، ويمكن أن نذكر نقطتين هامتين كدليل على ما ندعيه:

أ) مشاهدة أثر النشاط النفسي على المخ وبقية الأعصاب ذات الصلة أثناء القيام

بالأعمال الفكرية، فإنّه إذا اعتبرنا العمل هو عبارة عن نفس حركات الأعضاء يجب علينا أن نرفض حركات الدماغ الداخلية بصفتها عملاً، في حين أن ما لاشك فيه كون النشاطات الدماغية جزء من العمل لا محالة، بل قد تحتاج أحياناً إلى استهلاك طاقة أكثر من الطاقة المستهلكة في الأعمال البدنية.

ب) هناك تناسب طردي بين تناقص النشاطات الداخلية وتزايدها وبين تناقص العمل وتزايده من الناحية الكمية والنوعية تقريباً، فيكون أحدهما علّة والآخر معلولاً.

وقد يطرح هذا السؤال: وهو أنّ نتيجة الدليل الثاني هي أنّ النشاط الداخلي علّة للعمل لا نفس العمل، في حين أنّا ذكرنا سابقاً أنّ النشاط الداخلي هو العمل حقيقة.

فنقول: نعم قد اعتبرنا آنفاً النشاط الداخلي كذلك؛ هو العمل حقيقة نظراً إلى الأعمال والنشاطات الفكرية التي تشكل جزءاً رئيسياً من العمل، واقترحنا ضمن ذلك بأنّ تكون حركات الأعضاء في الاعمال البدنية هي الظهور الثاني للعمل، وضرورة النشاط الداخلي في كلا القسمين من العمل واضحة جداً، وحيث توجد في الأعمال الفكرية حركات عضوية خارجية، مع أنّه لا شك في تحقق نفس العمل خارجاً، لذلك نضطر إلى أن نعتبر العمل نشاطاً نفسياً، وإنّ كانت الحركات العضوية في الحقيقة هي استمرار لذلك النشاط النفسي الذي سمّيناه بالظهور الثاني للعمل.

وقد يقال تارة أخرى: إنّه من الأفضل ـ وفقاً للنظرة التحليلية السابقة ـ أن نعتبر العمل نفس الاستهلاك للطاقة؛ لأنّه لا يظهر أي نشاط داخلي وحركات عضوية ما لم تستهلك كمية معينة من الطاقة.

فنقول: إنّ هذه الفرضية لا تبدو منطقية؛ لأنّ استهلاك الطاقة الذي هو محلول لإرادة وتحقق الهدف كلاهما مأخوذان في هامش العمل.

والمزيد من التوضيح في هذا المجال نقول: نحن نعلم بأنّ وجود نفس الأعضاء كاليدين والقدمين والأصابع وغيرها في جسم الإنسان ليس عملاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جريان الدم في الشرايين والظواهر البيولوجية والفسلجية الأخرى،

وكذلك وجود الغرائز، والطاقة المختزنة في الجسم للعمل، كل ذلك لا يدخل ضمن مفهوم العمل أيضاً، نعم توجد هناك نظرية فلسفية عامة ترى أن الحركة تشمل جميع ظواهر الكون، أو أنّ الحركة في ذات الأشياء وحقيقتها، وكان هرا قليط يقول:

إني لم أدخل النهر مرتين، فإنّ كل شئ هو عمل، وجميع الظواهر مستمرة في نشاطها إلّا أنّ هذه النظرية الفلسفية لا تشمل العلوم ذات العلاقة بالاقتصاد والقانون وعلم النفس، التي يجري البحث حول جبريتها، أو اختياريتها مطروحاً في موضوع دراستنا، بل العمل المقصود في هذا النطاق يبدأ من نفس النشاط الداخلي وينتهى فى التغييرات الحاصلة في المواد والصور الخارجية.

هذا، ومن الممكن أن نعتبر كل واحدة من النقاط الثلاث المذكورة (النشاط الداخلي، والحركات العضوية، وآثارهما في المواد والصور الخارجية) عملاً من عدّة جوانب عملاً، بخلاف استهلاك الطاقة المجردة فإنّه لا يمكنه أن يكون عملاً.

وهكذا قد يتوهم أيضاً أنه يجب أن تخرج بعض الأعمال التي لا تحتاج إلى أي نشاط نفسي عن سنخ العمل، كالحركات العضوية في النشاطات الصناعية التي لا يوجد فيها أي نشاط نفسي؛ لكون العامل فيها عادياً، بل قد لا تلتفت النفس إلى ما تقوم به من عمل أصلاً فضلاً عن النشاط الذي نعتبره المبدأ الأساسي للعمل.

وجواب هذا التوهم: إنّ غفلة النفس عن الحركات العضوية لا يبدو أمراً ممكناً في الحالات العادية؛ لأنّها تتمتع باقل درجات الشعور فيما يتعلق بالنشاطات العضوية وحركاتها، ولو كان ذلك بشكل ضعيف، فنحن عندما ننظر إلى العمال نجد أنّهم يشعرون بعد الانتهاء من عملهم بالتعب النفسي أيضاً.

نعم، هناك اختلاف في مراتب التعب من ناحية بساطة العمل، وكونه عادياً، وقلة مهارة العامل، فإنّ الذين لا يتمتعون بمهارة عالية في عملهم يشعرون بتعب أكثر بسبب النشاط النفسي الزائد من الذي يمتاز بتلك المهارة.

والدليل الآخر الذي يمكن أخذه بنظر الاعتبار لإثبات هذه الحقيقة هو استخدام

الموسيقي في المصانع الحديثة، وهذا الأمر يكشف عن أن النشاط الداخلي الذي يستتبعه استهلاك الطاقة والتعب موجود في الأعمال العادية أيضاً، ومن هنا طرح موضوع استخدام الموسيقي لاستعادة الطاقة المستنزفة وتجديدها.

وينبغي أن لا ننسى أن للموسيقي ـ ونظراً إلى ما تتركه من أثر انفعالي وانعكاسي في الغالب ـ لا تخلو من النقد العلمي لاستخدامها في هذه الموارد من أجل استعادة الطاقة، بل يجب القول بأن أثر الموسيقي هو كسر الصمت الرتيب (Monotonous)الذي يشعر به العامل في داخله فقط، والذي به ينزل مستوى العمل بالتدريج بعد ذلك. ومن الواضح أن الاستمتاع بكسر الرتابة يختلف عن استعادة الطاقة وتجديدها.

وبعبارة أخرى: إنّ للنغمة الموسيقية جانباً تخديرياً، فإذا ما شوهد تزايد في مستوى العمل (الإنتاج)، فهذا ليس لأنّ الموسيقي قد أحدثت طاقة كبرى في داخل اليد العاملة، فإنّ لبعض المخدرات الأخرى القدرة كالموسيقي على إيجاد التغييرات النوعية والكمية في العمل من خلال كسر الرتابة أيضاً.[١]

بل لابدّ من القول أكثر من ذلك بأنّه حتى لو حصل للعامل شعور مسبب عن النغمة المتناغمة مع وجهة نشاطه الداخلي لماكان هناك فرق مع تلك النغمة الموسيقية التي تتعارض مع ذلك النشاط، فعلى سبيل المثال قد تعزف الموسيقي فيخطو الجندي خطواته بما يتطابق مع تلك النغمات، ويقوم بتحريك أعضاء بدنه، فإنّه ولا شك في انه لايمكن ان يكون من حيث الكمية والنوعية المعادل الرياضي لخطوات الجندي وحركاته العضوية؛ إذ لو كانت هناك معادلة رياضية من هذا النمط لما وجد دليلاً للتقدم بخطواته وتحريك أعضاءه، مضافاً إلى دافعه الرئيسي.

إذن لابدّ أن يحرك الجندي مضافاً إلى دافعه الرئيسي اللحن المذكور؛ لأنّ اللحن إذا كان تأثيره ضعيفاً فإنّه لا يتوقف عن التحريك فقط، بل سيتسبب في استنزاف الجهاز

---

١. راجع كتاب: Music of world.

العصبي، وبالتالي تجميد نشاطاته، فينبغي إذن أن تصبح المعزوفة الموسيقية مضافاً إلى الدافع الرئيسي عاملاً إضافياً للتحريك، حيث ستزيد من النشاط الداخلي للجندي والعامل على حدٍّ سواء، وهذه حالة غير طبيعية. ولو كانت جهة التحريك في الموسيقى مغايرة لجهة النشاط النفسي فإنّه ومن دون شك سوف لا تقدم الموسيقي شيئاً لصالح النشاط الداخلي فقط، بل ستجعل النفس الإنسانية لدى ممارستها لمختلف النشاطات كئيبة وحزينة.

ولنفترض أن جهة النشاط النفسي قد أصبحت بسبب عامل التشجيع والترغيب الهام تتجه نحو اتخاذ الخطوات المنتظمة والشديدة، وكان أثر لحن الموسيقي حزيناً فقد يقال حينئذٍ: إنّه كثيراً مايتفق أن النفس البشرية قد تقوم بعمل من أجل الوصول إلى هدف معيّن، بيد أنّ ذلك العمل لم يكن هو الذي يوصله إلى هدفه المنشود، وأنّه قد أخطأ في عمله ونشاطه هذا، وعليه فهو لم يكن أثناء العمل منتبهاً إلى نفسه، وإلاّ فلماذا وقع في الخطأ؟ يمكن القول في هذا المجال بأنّه لا شك في أنّ الإنسان عندما يريد تحقيق هدفٍ ما ويشتاق إلى بلوغه، وأنّه عندما يتخذ من العمل وسيلة إلى الوصول إليه يكون قد قام بنشاطٍ ما، ولنفترض أن ما سيقوم به من عمل يختلف حسية ـ مثلاً ـ مع ما يقصده هو، فإنّ هذه الحالة ستكون واضحة جداً خصوصاً في مواطن توقع صدور شيء، لم يقم بأي عمل عضوي فسوف يكون استهلاك الطاقة بسبب النشاط النفسي أمراً واضحاً جداً.

ولا يخفي أننا قمنا بتفسير العمل بما يتناسب مع موضوع هذا الكتاب، ويمكن تفسيره من وجهة نظر ثانية وبطريقة أخرى.

مقدمه حول ملاحظة أقسام العمل المختلفة

إنّ مفهوم العمل ومصداقه واضحان إلى حدٍ ما، وقد قمنا ـ بمقدار ما نمتلك من آليات ـ ببحث مختصر حول تحليل العمل، ونحاول الآن عرض مقدمة حول تقسيم العمل إلى

أنواعه المختلفة، والقيام بدراسة مجملة أخرى حول العمل:

عندما نشاهد صدور جملة من الحركات في الطبيعة سواء كانت الجمادات، أو الكائنات الحية، والتي نميّزها عن سائر الظواهر الطبيعية، ونطلق عليها اسم العمل، نجد أنّ الأعمال المرتبطة بالطبيعة يمكن التعرف عليها من خلال الطرق العلمية ومن ثم دراسة الباحث لأسبابها وشروطها، وهذه الأسباب والشروط ـ ونظراً إلى مسيرتها العادية ـ لا تقبل الاستثناء، بمعنى أننا نستطيع من خلال معرفة نفس العمل التعرف علي أسبابه وشروطه بشكل ملحوظ؛ لأنّ معرفة المعلول إلى حدٍ ما يوجب معرفة علّته بصورة منطقية، وهكذا العكس: فإنّه ومن خلال معرفتنا بأسباب وشروط العمل نستطيع التوصل إلى درك ذات العمل؛ لأنّ إدراك العلّة يكون إدراك للمعلول ومن الواضح أن هذا القانون مؤثر في هيكل نظام الطبيعة، ولكن ظاهرة العمل ليست بهذا الوضوح في الأعمال الصادرة عن الكائنات الحيّة. إنّ هذا الغموض هو معلول إلى العوامل الداخلية التي تتعذّر فيها الحسابات من حيث الكمية. وتتأكد هذه الحقيقة من خلال ملاحظة البساطة والتركيب في عالم الحيوانات الذي تختلف فيه الأعمال الصادرة منها.

ويمكننا القول بضرس قاطع أنّه وبسبب التعقيد الموجود في طبيعة الإنسان و نفسه تصبح الاعمال البشرية أكثر تعقيداً من جميع الحيوانات، وبسبب التنوع في العوامل الداخلية والقدرة على استخدام الغرائز، واستعمال القدرة على المقاومة يكون اكتشاف حقيقة العمل الإنساني ونوعيته أشد صعوبة. ولتوضيح ما يتعلق به العمل نحتاج بالإضافة إلى ما تقدّم من البحث إلى ملاحظة أمرين هامين آخرين وهما:

أقسام العمل المختلفة

ويمكن ملاحظة أنواع مختلفة من العمل:

١. الأعمال الانفعالية المحضة:

هناك مجموعة من الظواهر والحالات التي يكون اتصاف النفس والأعضاء البشرية بها، من غير تدخل الإرادة وبصورة ميكانيكية، وبتأثير من العوامل ذات الصلة. ويسمّى هذا القسم من الظواهر في مصطلح علم النفس بالانفعال، ويعتبر اصطلاح الانفعال والانعكاس وردّ الفعل افصح في هذه الظواهر من مصطلح العمل. ومن أمثلة هذه الظواهر الحركات الإرتعاشية، والحركات المسببة عن الخوف، وغير ذلك.

٢. الأعمال العادية:

وهذا القسم من الأعمال يشكل الجانب الأكبر من أعمالنا اليومية، وفي هذه الأعمال سهولة القيام بها بسبب تكرارها؛ ولذلك لا يظهر نشاط النفس وعزمها في هذه الأعمال بشكل واضح، ولكن مع ذلك عندما تتغير الظروف والعوامل، أو البيئة، تقترن هذه الأعمال العادية بظهور نشاط النفس والخصوصيات الأخرى للأعمال الإرادية.

٣. الأعمال الإرادية:

وهي الأعمال التي تصدر عن شوق ورغبة بدرجات، مختلفة وسنتناول هذا القسم بالتفصيل. بعد الانتهاء من أقسام العمل.

٤. الأعمال الإضطرارية:

إنّ بعض الأعمال وإن كانت مسبوقة بالإرادة غير أنّ ظهور الإرادة لم يقطع طريقه الطبيعي، فيسمى العمل في هذه الحالة عملاً اضطرارياً؛ وذلك نظير اضطرار طالب المدرسة إلى بيع كتابه الدراسي بسبب ظروفه المعيشية، فلا شك فإنّ القيام بهذا العمل يتم بصورة إرادية، لكن هذه الإرادة لم تحدث وفق الدوافع الطبيعية، بل أصبحت حالة مفروضة عليه، وبما أنّ هذا العمل قد تم بصورة إرادية يكون ما يترتب على بيع الكتاب من آثار حقوقية (قانونية) أمراً ثابتاً.

٥. الأعمال الإجبارية ـ وهي الأعمال التي لا يسبقها نشاط داخلي باعتباره نشاطاً إرادياً، وينعب الإنسان في هذا القسم من الأعمال دور إداة العمل، وإذا دقّقنا في ذلك

نرى أنّ هذا القسم ينقسم إلى قسمين متمايزين:

أ) الأعمال الانفعالية المحضة: وهي التي تسمّى بالأعمال الانعكاسية، فإنّه لا توجد في هذه الأعمال مقاومة تخالف اتجاه الانفعال وردّ الفعل في داخل الإنسان، بل تظهر النفس الاستسلام أمام القوة القاهرة، ويختلف هذا القسم من العمل الإجباري مع القسم الأول من الأعمال الانفعالية اختلافاً يسيراً.

ب) القسم الثاني من الأعمال الإجبارية هو عبارة عن الأعمال التي لايكون النشاط فيها متصفاً بالإرادة من الداخل، مضافاً إلى ذلك، فإنّ هناك نوع من المقاومة في العالم الباطني على خلاف اتجاه العمل، وعليه فمصطلح العمل الإكراهي في هذا القسم لايخلو من الصحة.

هذا، ويمكن من خلال مثال عادي أنّ نقول: إنّ الإنسان في النوع الأول من الأعمال الإجبارية يشبه العصا التي للعامل بعد تناولها، حيث لا يبدي العامل الجبري فيها أية حركة ناتجة عن الإجبار. فعندما نضع العصى أرضاً لا تحدث حركة تعاكس اتجاه الحركة الأُولى، في حين أنّ الإنسان يتخذ وضعاً نابضياً (زنبركياً) في النوع الثاني من العمل الإجباري، ويشعر بأنّ هناك ضغطاً من أجل التحرر والإرتداد إلى جهة مضادة للعامل الجبري في نفسه.

والذي يجدر الانتباه إليه في هذا المجال هو أنّ التغاير بين العمل الاضطراري والعمل الإجباري دائماً وفي جميع الحالات لايشبه التغاير بين النوعين والعملين المتباينين دائماً وفي جميع الحالات، ونقصد بالعمل الإجباري النوع الثاني منه طبعاً، بل قد يكون الفرق بين هذين القسمين من العمل كامناً في وجود الإرادة وعدمها؛ لإنبثاق الإرادة عن العلل الغير عادية في العمل الاضطراري، ودفعها الإنسان نحو القيام بالعمل، في حين لا توجد هناك إرادة في العمل الإجباري أصلاً. وقد تواجه الإرادة المفروضة مقاومة داخلية شديدة لدرجة يتصور أنّه لا وجود للإرادة (الثانوية

الاضطرارية) بتاتاً، وهنا يصبح التميز بين العمل الاضطراري والإجباري عسير للغاية، وفي هذه المواضع وأمثالها تواجه معرفة الأعمال الإجرامية والجنائية مشاكل وتحديات مستعصية على العلاج؛ إذ أنّ إدراك كون الإنسان قد ارتكب الجريمة (أ) أو الجناية (ب) بإرادة مفروضة عليه، وهي تتضمن الرضا الثانوي بالإرتكاب، أو لم يكن يملك أيّة إرادة ورضى مفروضين عليه في إرتكابها، أمراً في غاية الصعوبة، علماً بأنّ النتائج القانونية والنفسية لكل من القسمين تختلف مع بعضها.

٦. الأعمال الاختيارية:

وهذا القسم من الأعمال محور المناقشات والدراسة بين الفلاسفة وعلماء النفس، وهو أكثر الأقسام الخمسة السابقة تعقيداً. ولتقديم تعريف مجمل عن هذا القسم من الأعمال ينبغي القول: إنّه العمل الذي يكشف عن وجود نشاط تحت إشراف وسيطرة «الأنا» التي تقود قطبي الإقدام والإحجام المتضادين.

وهذا التقسيم الذي قسمنا العمل إليه لابدّ أن نجعله تقسيماً رئيسياً، بمعنى أننا نعتبر أقسام العمل الستة مبادئ الأعمال، فإذا ما أردنا أن ندقق أكثر في تلك الأقسام فإنّ بإمكاننا تصنيف كل واحد منها إلى أصناف متعددة، أو على الأقل إلى مراتب مختلفة. ويتضح هذا التقسيم الثانوي حينما نلاحظ تداخل الأقسام واختلاطها، فعندما نشاهد نشاط النفس أحياناً نجد أن للعمل ـ وبالرغم ممّا له من جانب إرادي ـ إشراف، وأنّ لل«الأنا» التي هي محور الاختيار هيمنة. وهكذا قد تصبح الإرادة المفروضة على الإنسان إرادة طبيعية في العمل القهري بالرغم من أنّها كانت مفروضة عليه؛ وذلك بسبب حدوث التغييرات النفسية المرتبطة بذلك العمل، أو بهدفه، كما أنّه قد يقترن حدوث تلك الإرادة مع «الأنا» وسيطرتها، أو تبدأ «الأنا» فرض سيطرتها على تلك الإرادة بالتدريج.

أقسام الترك

ليس الإنسان مجبراً على القيام بعمل ما أمام الحوادث الخارجية والباطنية (الذاتية) في كلتا الحالتين (الحفز والحياد) اللتين تتخذهما تلك العوامل. وبعبارة مبسّطة: قد يقوم الإنسان بعمل أحياناً ولا يقوم به أحياناً أُخرى، وبرؤية أدق في الأقسام المذكورة يمكننا ملاحظة تلك الأقسام في ترك العمل. ومن الواضح أيضاً أنّه قد يحدث ترك الفعل بواسطة عمل عادي آخر، ويمكن أن نقوم بعمل اضطراري بصفته مقدمة لترك العمل الفلاني، ومن الممكن أيضاً أن نقوم بعمل اختياري فيه حال تركنا لجميع الأعمال اللاّ اختيارية لكن لا بصفتها مقدمة لترك أعمال أخرى. وباختصار: نستطيع أن نقوم بكل عمل من الأعمال التي أشرنا إليها في السابق كمقدمة، أو بواسطة ترك عملٍ ما، ومن الممكن أيضاً أن نقوم بتلك الأعمال لا بصفتها مقدمة للترك، بل لأجل أنّها مطلوبة بذاتها، حيث يتم هنا ترك العمل المخالف لتلك الأعمال أيضاً. هذا ويمكننا أن نقسم الترك إلى الأقسام التالية:

١. الترك العادي:

توجد هناك عوامل لتلبية الرغبات والدوافع في جميع الحالات الإنسانية، بمعنى أنّ للإنسان حالات لا يقوم فيها بعمل لعدم وجود الدافع، ونسمّي هذا النوع من الترك تركاً عادياً، ولكن لا يخفى أننا لو دقّقنا النظر لوجدنا أنّ الإنسان لا يشعر في داخله بالهدوء والصمت المحض في حالات اعتداله النفسي والمزاجي، بل يعيش في ذاته نشاطاً باستمرار إلّا أن هذا النشاط قد لا يكون ملموساً وملفتاً للانتباه في بعض الأحيان، وقد لا يكون بعض ذلك ملفتاً أيضاً، وقد يتمكن أحياناً ـ لما له من أهمية ـ من عطف الأنظار نحو «الأنا». وعلى أيّة حال فأنّ هناك ما هو متحقق على الدوام ويشعر به الإنسان داخلياً، وقد اعتبر بعض الفلاسفة وعلماء النفس هذا الأمر سبباً لإدراك الزمان الداخلي.

نحن لا نسمّي تحقق هذا الأمر الطبيعي عملاً اصطلاحاً؛ إذ أن النشاطات الطبيعية

الداخلية ظواهر لا تحاول «الأنا» تحقيقها بذريعة كونها هدفاً، أو وسيلة تريد تحقيقها؛ لأنّها لا تحدث وفق رغبة الإنسان وإرادته لكي تتحقق أقل مراتب العمل.

إنّ حالة الإنسان النفسية الطبيعية تشبه ماء عين نابعة من جوف الأرض من دون أن يظهر لها أثر على سطح الأرض، ومن قبيل نمو النباتات، وإرواء الحيوانات، والإنسان. نعم لو كان هذا الأمر قابلاً للارادة بل قابلاً ليكون تحت إشراف «الأنا» وسيطرتها لأمكن اعتباره عملاً داخلياً (نفسياً).

٢. الترك الانفعالي المحض:

يفقد الإنسان نشاطه الداخلي التلقائي أمام بعض الحوادث، فحينما تكون منشغلاً بالكتابة أو المطالعة فإذا بصوت غير طبيعي يمنعك من الاستمرار في ذلك العمل والنشاط، ومن الممكن إنّ ترى العمل قد يؤدي إلى تغيير النشاط النفسي والعمل، وحينئذٍ تحاول أن تجد مصدر ذلك الصوت، ومن الممكن أن يجعلك الصوت ذاته ساكناً دون أن تواصل نشاطك وعملك، وأن تكون بصدد العثور على مصدر الصوت.

وملخص الكلام هو أن وضع الإنسان النفسي في إتلاف الوقت يتنوع نظراً إلى تنوع عوامل النشاط النفسي والعوامل الخارجية.

٣. الترك الإرادي:

وهو أن لا نقوم بعمل بإرادتنا، أي إننا نترك ذلك العمل بسبب ما فيه من مفاسد ومضار أو لكونه أمراً عبثياً بينما نلتفت إليه.

إنّ الفرق بين الترك الانفعالي المحض وبين الترك الإرادي واضح جداً، لأنّ ظاهرة الإرادة لا تمتلك أي ظهور في الترك الانفعالي المحض (الذي نسمّيه بالانعكاس السلبي أيضاً) لا باتجاه ما يتفق مع الترك ولا باتجاه ما يخالفه، وإن كان من الممكن أن تميل الإرادة بعد لحظات إلى أحد الاتجاهين، وتبدأ نشاطها بالتدريج، ولكننا نريد الترك في هذا القسم كأننا جالسون في مكان معيّن من الحديقة، فنمتنع من

التنزه فيها لأننا واعدنا صديقاً باللقاء به في ذلك المكان، وهنا يكون ترك التنزه هو ما تعلقت به إرادتنا.

٤. الترك الإضطراري:

من الممكن أن تحدث في وضع الإنسان النفسي إرادة للقيام بعمل ما، بحيث تتعلق بنشاط إيجابي، ولكنها قد تمتنع عن الإستجابة لذلك النشاط بسبب وجود عوامل أقوى، وفي النتيجة لا يتحقق العمل، وتكون الإرادة التي نشأت عن العوامل الأقوى والتي أبطلت نشاط الإرادة الطبيعية الإيجابية إرادة مفروضة، كما لاحظنا ذلك في العمل الإضطراري، من قبيل في ترك المطالعة اللازمة بسبب أخذ الأب ابنه إلى الطبيب.

٥. الترك الإجباري:

إذا كان ترك العمل مسبباً عن سبب، أو عدّة أسباب خارجية بشكل حتمي نسمّي الترك حينئذٍ تركاً إجبارياً. والفرق بين الترك الإضطراري والترك الاجباري، هو أنّ للترك الإضطراري إرادة معلولة لغرض ودافع أقوى يبعث الإنسان على ذلك الترك، أي أنّ هناك نشاط نفسي وإرادة مخالفة للإرادة ـ التي هي بدورها لم تحدث بصفة كونها ظاهرة مفروضة يؤدي إلى الترك، هذا في حين لا وجود في الترك الإجباري لإرادة الترك الطبيعية فحسب، بل لا توجد حتى الإرادة المفروضة، إنّما تكون الإرادة موجودة لتحقق العمل بشكل قاطع، وهذا العامل القهري هو الذي يجبر الإنسان على الامتناع عن العمل المفروض، وذلك نظير ما لو يمنع الطبيب الأم الحنون من رؤية طفلها المصاب بمرض مسرٍ خطير، فإنّ الأم وبسبب النشاط الغريزي للعاطفة لديها ترغب في لقاء طفلها بصورة حتمية، بيد أن الطبيب ولأسباب صحية ولأجل منع انتقال العدوى من الطفل إلى أُمه يجبر الام من تحقق هذا اللقاء.

إن ما ذكرناه من وجود نوعين من العمل الاجباري في اقسام العمل متحقق في موضوع الترك ايضاً، والمراد بذلك الاجبار الذي يكون الإنسان فيه مجرد اداة وآلة،

الاجبار الذي يكون فيه ذات طبيعة ارتدادية كالنابض.

٦. الترك الاختياري:

وهو نوع من المنع الذي يكشف عن وجود نشاط نفسي سلبي يتم تحت اشراف وسيطرة «الأنا» التي تسيّر قطبي الإقدام والإحجام المتضادين وتقودهما.

والجدير ذكره هو اننا عرضنا في اقسام الترك الأقسام الرئيسية كما في أقسام العمل واجتنبنا التطرق إلى الأقسام الثانوية وإلى بعض الأقسام المتداخلة منها.

مقارنة بين الأعمال النفسية المحضة والعمل بمعناه الاصطلاحي

نحن نعلم أنه قد تكون نشاطاتنا الداخلية محدودة بحدود الدائرة النفسي، وليس لها أي ظهور في الأعضاء والمواد الخارجية. ونطلق على هذا النوع من النشاطات اسم الأعمال النفسية المحضة، وينقسم هذا النوع من الأعمال اتصالها وانفصاليتها وكونها هادفة وغير هادفة إلى الأقسام السبعة التالية:

١. النشاط النفسي الحاصل بسبب إنعكاس الظواهر المنفصلة من الخارج

قد تنعكس ظواهر متنوعة من عالم الطبيعة في نفوسنا من خلال الحس المشترك، فنرى ـ مثلاً ـ شخصين يمّران من أمامنا وهما يتحدثان مع بعضهما، ونشاهد طائراً يحلق على غصن الشجرة، ونسمع صوت سيارة من بعيد... فإنّ جميع هذه الظواهر تنعكس في نفوسنا من الطبيعة الخارجية من دون أن نربط بينها.

٢. النشاط النفسي الحاصل بسبب انعكاس المفاهيم المتصلة من الخارج

قد نشاهد شخصاً يقوم بدوزنة الساعة، وبعد ذلك يبدأ عقرب الساعة الصغيرة بالدوران ويقطع المسافة الموجودة في محيط الساعة من نقطة إلى نقطة، فنحن نستطيع في هذا المورد أن ننقل حادثتين، أو ثلاث حوادث متصلة إلى ذهننا.

٣. النشاط النفسي الحاصل بسبب تجلّى الظواهر المنفصلة من الداخل

وهو ان نشعر بوجود تصورات وانطباعات منفصلة عن بعضها البعض في داخلنا، أو أننا نستطيع أن نقوم بهذا العمل على أقل تقدير، كتصور مفاهيم الكتاب، القلم، والماء و... التي اختزنت سابقاً في ذاكرتنا. ومن هذا القبيل انتقال محتويات عالم اللاشعور إلى عالم الشعور.

٤. النشاط النفسي الحاصل بسبب تجلّى الظواهر المتصلة من الداخل

ويطلق على هذه الحالة في علم النفس اسم تداعي المعاني، ويوجد في هذا المجال مجموعة من القضايا والأبحاث المتعددة.

٥ . النشاط النفسي المركب من الظواهر الداخلية والخارجية

ويوجد في هذا القسم من الأحداث اتصال دائم بين الظاهرتين الداخلية والخارجية؛ وذلك من قبيل تطبيق صورة ذهنية ما على ظاهرة خارجية وبالعكس.

٦. النشاط النفسي

ﻫو الذي يقتضى ظهور مجموعة من المقدمات من دون ملاحظة ما بينها من علاقة، بحيث تكون القضية المفروضة نتيجة لتلك المقدمات. وتوضيح هذا القسم من الأحداث، هو أنّه قد تحدث مجموعة من المقدمات في ذهن الإنسان المفكر، بحيث توصله ومن غير إلتفات منه إلى نتيجة لم يكن يقصدها، وهذا الاستنتاج هو ظاهرة نفسية شخصية تعد منشأً للابتكارات والاختراعات. وبعد أن تظهر المقدمات التي لا صلة لها (في رأى المفكر) ـ وتتجلي حينئذٍ بيان علاقة تلك المقدمات بالنتيجة المفترضة في إطار منطقي، ونسمّي هذا الأمر استنتاجاً شخصياً نفسياً.

٧. النشاط النفسي المنطقي

وهو عبارة عن التفكير المنطقي الذي هو إيجاد الوسيلة الصحيحة للوصول إلى هدف محدد. والآن نحن نريد أن نعلم أنّه هل يمكن أن نتصور أقسام العمل الستة بالمعنى المصطلح داخل نطاق هذه النشاطات النفسية أم لا؟

نقول في الجواب: نعم، نحن عندما ندقق نرى أنّ أقسام العمل ذاتها (الانفعالي المحض، الإرادي، الاضطراري، الإجباري، الإختياري) متحقّقة باستثناء بعض منها في النشاطات الدماغية، ونظراً إلى أنّ معرفة هذه الأقسام هامة للغاية في إدراك قضية الجبر والاختيار النفسيين لذلك علينا أن نتناولها بالتفصيل.

هذا، ويجب أن نأخذ بعين الإعتبار أنّه يوجد في جميع النشاطات النفسية لكلّ قسم ظاهر في الذهن منها علّة تسببت في إنعكاسه، سواء كانت هذه العلّة من العالم الداخلي أو من العالم الخارجي، وعليه فموضوع اتصالية الأقسام وانفصاليتها ـ التي سوف نشير إليها في هذا البحث ـ إنّما هو باعتبار القسم البارز منها بغض النظر عن العلّة، أو النتيجة، أو الظواهر المقارنة؛ إذ لا يكون هناك أي قسم منفصل حقيقي عند ملاحظة العلاقة الموجودة بين تلك الأقسام وبين العلّة والنتيجة، أو الظواهر المقارنة.

١. النشاط النفسي الحاصل بسبب انعكاس الظواهر المنفصلة من الخارج

١ ـ ١. العمل الإنفعالي: قد يضئ مصباح كهربائي من دون أن نلتفت ونتدخل في ذلك، ويترك أثره في نفوسنا من خلال البصر والأعصاب ذات العلاقة.

٢ ١. العمل الإرادي: عندما نشاهد وردة فقط، ونجعل منها مشهداً نختزنه في ذاكرتنا لكي نرسمه في لوحة فنية؛ فإنّ هذا النشاط كما هو واضح قد تم إختزانه بصورة إرادية.

٣ ـ ١. العمل العادي: يمكن تقسيم مفهوم العمل العادي المتمثل في النشاط النفسي المنفصل إلى قسمين:

الف ـ أن يكون العمل العادي بمعنى إنعكاس ظاهرة خارجية بسيطة في ذهن

الإنسان، وذلك كإنعكاس شكل هندسي معقد في ذهن العالم بالهندسة؛ فإن تصّور ذلك الشكل للإنسان العادي يحتاج إلى استهلاك طاقة فكرية ودقة كبيرة.

ب ـ العمل العادي بلحاظ أننا اعتدنا عندما نكون تحت تأثير ظاهرة معيّنة أن نتصوّرها في ذهننا كما في أغلب ظواهر النظام الكوني التي تقبل الانعكاس والتصوّر، والتي تكون قريبة المنال.

والذي يهمنا في هذا البحث هو العمل العادي بالمعنى الأول.

٤ ـ ١. العمل الاضطراري: قد لا نرغب في أن نرى إنساناً مجرماً مثلاً، غير أننا نضطر إلى أن نسلك طريقاً يؤدي إلى رؤية ذلك الإنسان بصورة حتمية، فإنّ رؤية ذلك الإنسان قد تمّت بإرادة مفروضة علينا.

٥ ـ ١. العمل الإجباري: كما لو كنّا جالسين فيمّر شخص من أمامنا حاملاً لوحة فنية فيصطّرنا صديق لنا على مشاهدة تلك اللوحة، ويمكن تقسيم هذا الإجبار إلى قسمين معيّنين أيضاً:

الف) إجبار محايد بأن لا يبدي الإنسان من نفسه في هذا القسم صفة ارتدادية كالصفة النابضية (زنبركية) أي أنّ عامل الجبر يدفعنا إلى مشاهدة اللوحة من غير مقاومة ومن دون أن تكون هناك ردّة فعل داخلية من قبلنا.

ب) إجبار تقابله إرادة مضادة فينا تكون في حالة صراع دائم معه، بحيث لو أرتفع وزال عامل الإجبار عنّا لاخترنا ما يضاده. وفي هذه الحالة تتخذ نفس الإنسان موقفا دفاعياً وتكون له حالة ارتدادية نابضية.

٦ ـ ١. العمل الإختياري: وذلك كأن نضع لوحة فنية أمام أعيننا، فإنّ رؤية تلك اللوحة تتم تحت إشراف وسيطرة «الأنا» وهيمنتها لانطباع تلك اللوحة وانعكاس صورتها في داخلنا، حيث بإمكاننا وبسبب تلك السيطرة التي تملكها «الأنا» ـ أن نمتنع عن المشاهدة، وذلك لعدم فقدنا في تلك المشاهدة لشخصيتنا. ومن المؤكد أن سيطرة «الأنا» في الاحتفاظ بصورة اللوحة المذكورة ومحوها تختلف من شخص إلى آخر.

٢. النشاط النفسي الحاصل بسبب إنعكاس الظواهر المتصلة من الخارج

١ ـ ٢. العمل الإنفعالي: قد نشاهد سيارة انطلقت بسرعة واصطمدت بعربة فجعلتها تتحرك، وبالنتيجة تنعكس الظاهرتان المتصلتان في ذهننا ويتجلى هذا الإنعكاس في داخلنا بصورة طبيعية.

٢ ـ ٢. العمل الإرادي: عندما نريد أن نعكس ظاهرتين متصلتين ببعضهما في ذهننا ونقول لزيدٍ دَوزِن هذه الساعة لكي تعمل، فقد إردنا في هذا المثال أن نشاهد هاتين الظاهرتين المتصلتين وأن نعكسهما في ذهننا.

٣ ـ ٢. العمل العادي: إنّ جميع العلّل والمعلولات التي اتضحت علاقة العلّية بينها لدى النّاس، وهكذا كل ظاهرتين تلازمتا في الوجود الخارجي تتحقق في داخلنا بصورة متصلة، فإنّ إلقاء زجاجة على صخرة ـ مثلاً ـ يؤدي إلى إنكسارها، وبذلك تتجلى هاتان الحادثتان في ذهننا بصورة متصلة، ويمكن تطبيق قسمي العمل العادي اللذين أوضحناهما في النشاط النفسي الحاصل بسبب انعكاس الظواهر المنفصلة من الخارج على هذا القسم أيضاً.

إنّ الفرق بين العملَ العادي والإنفعالي يكمن في أنّه قد افترض في العمل الانفعالي أن الحادثة الثانية المتصلة بالحادثة الأُولى قد تحققت من دون أن نتوقع حدوثها، بيد أنّ كلا الحدثين لم يتضح لنا وجه اتصاله في العمل العادي.

٤ ـ ٢. العمل الاضطراري: قد لا نريد أن نشاهد المواجهة بين شخصين التي تستتبع نشوب مشاجرة بينهما، إلاّ أنّ المرور من المكان الذي تقابل فيه الشخصان المذكوران أصبح أمراً إضطرارياً لابدّ منه مما اضطرنا ذلك إلى مشاهدة تلكم الظاهرتين المتصلتين.

٥ ـ ٢. العمل الإجباري: قد نستطيع فرض الأمثلة السابقة في هذا القسم من العمل وتطبيق قسمي الإجبار، أي كون الإنسان أداة وذا حالة نابضية هنا أيضاً.

٦ ـ ٢. العمل الإختياري: وهو ان نشاهد ظاهرتين متصلتين، في الوقت الذي

تستطيع فيه غض النظر عنهما، أو عن العلاقة الموجودة بينهما.

والمثال الواضح لهذا القسم هو أن نفترض أنّ هناك منظراً جميلاً قد تكوّن من عناصر مختلفة وأشكال متنوعة، ونفترض أيضاً أن واحداً منّا يمتلك معرفة في علم الجمال والرياضيات في آنٍ واحد، فإنّه بلا شك يستطيع والحال هذه أن يستفيد من كلا العلمين فيما يتعلق بالمنظر الجميل، ومما لا شك فيه أيضاً أننا عندما ننظر إليه من وجهة نظر علم الجمال نراه مجرداً من أيّة علاقات رياضية وخالياً من أيّة عمليةٍ رياضية، وعلى العكس من ذلك عندما ننظر إليه من زاوية رياضية فإننا لا نرى عناصر الجمال فيه مع أن خصوصيات كل واحدةٍ من النظرتين محفوظة وباقية.

وبعبارةٍ أوضح: إنّه لاشك أنّ الإنسان عندما ينظر بنظرة رياضية إلى ذلك المنظر يظل الجمال وعناصره على حالهما، وهكذا العكس فإنّه من وجهة نظر جمالية تبقى الظواهر التي أوجبت النشاطات الرياضية ثابتة بدون تغيير، كما هو الحال في الحواس التي كانت واسطة في انتقال كلا النمطين من النظرتين إلى الداخل فإنّها تستمر في وجودها من دون تغيير. فالتغيّر الحادث في كلا هاتين النظرتين هو تغيّر من ناحية «الأنا» فقط، أي أنّ «الأنا» ـ وبالرغم من عدم التغيّر في الأجهزة الحسيّة والموضوع المذكور الذي تعلّقت به (المنظر الجميل) ـ قد تغيّرت بسبب إشرافها وسيطرتها الأمور الحسية الباطنية، فتارة تنظر إلى الخارج بنظارة رياضية وأخرى بنظارة الجمال، ويجدر بنا توضيح هذه النقطة: وهي أنّه يجب ألاّ يخفى بأنّ انفصالية الظواهر في عالم الطبيعة ليست أمراً تصورياً أو اتفاق مع العالم النفسي؛ لكي يفترض أن هناك مجموعة منفصلة من الظواهر وأخرى متصلة، فإنّه قد ثبت في محله أنّه لاتوجد هناك انفصالية حقيقية في العالم الخارجي.

٣. النشاط النفسي الحاصل بسبب تجلّي الظواهر المنفصلة من الخارج

ولمزيد من التوضيح حول هذا القسم من النشاط نرى من الضروري أن نقّدم مقدمة:

إنّ عالمنا النفسي وإن كان شبيهاً بالعالم المادي الخارجي من بعض الجهات، ولكن

لا يمكننا إنكار وجود اختلاف في كثير من الظواهر بينهما. فإذا ما حاولنا أن نجعل عالم الإنسان النفسي مسانخاً (متناسباً) مع العالم الخارجي المادي، فستكون هذه المحاولة والنتيجة الحاصلة منها هي تطبيق العالم المادي على العالم النفسي وإثبات مسانخة العالم النفسي الروحي من خلال الفلسفات العبثية للعالم المادي الخارجي.

إنّ اتصال ظواهر العالم المادي أمر مسلَّم لا يمكن الترديد فيه إلّا أنّ العالم النفسي مجهول تماماً بالنسبة لنا؛ إذ أننا لا نعلم أن ما تختزنه الذاكرة طيلة حياة الإنسان تكون بصورة مترابطة ومتصلة، بل هذه المخزونات ـ على حدّ معلوماتنا المتواضعة ـ كما لا تكون مترابطة ومتصلة عندما تنتقل إلينا كذلك عندما تختزن في العالم النفسي تكون منفصلة وغير مترابطة، فقد نختزن صورة لوحة فنية في ذاكرتنا، ونختزن عدداً يشير إلى أمر يخصنا كالعدد (٧٦) الذي يدل على عدد كتبناه ـ مثلاً ـ بدون فاصل زمني، أو يلفت انتباهنا منظر جميل ونحن نعبر الشارع، وفي الوقت ذاته نسمع بيت شعر في الهجاء، فنختزن جميع ذلك في فترة زمنية وجيزة، فهل تترابط هذه الوحدات المختلفة في ذاكرتنا بصورة تلقائية ومن دون علة؟ وهل هذا الارتباط إرتباط محض من حيث الإقتران الزمني، أم أنّ هذه الوحدات ترتبط ببعضها من حيث ماهيتها؟

نعم لا يمكن إنكار هذا المقدار من أن هناك الكثير من الوحدات المعلوماتية ـ التي تختزن في ذاكرتنا من خلال الإقتران والتشابه بالوحدات الأخرى ـ تتخذ وضعاً مترابطاً خاصاً، بحيث لو استخدم بعضها تبعتها مجموعة أخرى بصورة مترابطة، ويتم هذا الأمر حينما يحدث في الذهن تداعي المعاني والتصورات. ثم إنّ من الممكن أن يقال إنّه لو كان اجتماع الوحدات في الذاكرة يتم بصورة مترابطة عندما نختزن في ذاكرتنا وحدة أو عدّة ظواهر ذات صلة أخرى مخالفة للتصورات السابقة، لكنّا نحاول بذل قصارى جهدنا في إزالة الوحدات التصورية السابقة، بيد أن هذه المسألة ليست صحيحةً؛ لأننا نشعر في المثال المذكور بالعجب بسبب الخطأ في استلام المخزون، أو

الظاهرة السابقة ذات الصلة ونتساءل عن سبب هذا الخطأ الذي ارتكبناه، وهذا بنفسه دليل على أنّ الوحدات الموجودة في الذاكرة هي وحدات مترابطة، وهذا الأمر واضح جداً، ذلك أن كل فرد من أفراد الإنسان يباشر العالم الخارجي بأشكال متعددة؛ إذ ليس بإمكان جميع البشر تصوّر العالم الخارجي في ذهنهم بصورةٍ صحيحة وفي جميع الأحوال. فهم ينقلون الظواهر، أو الحقائق المحدودة إلى ذهنهم، ثم يرون العالم بوجهٍ آخر بسبب تغيّر وجهات النظر والنضج، أو الضعف في التفكير، وعليه كيف تستطيع الوحدات المخزونة أن تنتظم في الذاكرة بدون علة خارجية أو نفسية وبصورة تلقائية؟!

نعم ترتبط كما أشرنا سابقاً تلك الوحدات ببعضها بأن يكون بينها اقتران زمني - بشرط أن يكون الاقتران بين الظاهرتين مهماً بالنسبة لنا، أو تكون العلاقات بين تلك الظواهر واقعية في ظرفٍ خاص، أو تكون كذلك في رأينا، وهذه الوحدات هي التي تكون فاعلة عند تداعي المعاني والأفكار بصورة مترابطة.

نعم، لعلّه يوجد هناك مفكّرون استطاعوا التقدم في معرفة العالم لدرجة أنّهم تمكّنوا من اختزان جميع ما في النظام الكوني في ذاكرتهم، بحيث كانت وحدات الذاكرة مترابطة بعضها مع بعض، ولكن من هو هذا المفكر الوهمي؟ وأي شخصٍ يكون؟

إنّ الحركة موجودة في العالم الخارجي بشكل كامل، وإنّ مزاح زينون جيّد لمدرسة السوفسطائيين، ومن هنا يطرح هذا السؤال، وهو هل نحتفظ نحن بالحركة بنفس حقيقتها وواقعها في ذاكرتنا؟ أي عندما شاهدنا في الأمس حركة القطار ولفت انتباهنا هل جعلنا نستذكر صورته من غير حركة، أم أنّ هناك حركة واقعية في ذاكرتنا؟ أم أننا لا ننقل الحركة من الخارج إلى أنفسنا، بل نخلقها في أذهاننا كما نخلق الزمان في أي لحظة نريد؟

وبناءً على هذه المقدمة فكلّما يحدث في عالمنا النفسي لا يمكن مقارنته بالعالم الخارجي بشكلٍ عام، وعليه تكون النتيجة هي عدم بيان حقيقة ظاهرتي الإتصال والإنفصال في العالمين الخارجي والنفسي بشكل مطلق. وبعد هذه المقدمة علينا أن

نعود إلى توضيح أقسام النشاطات النفسية الحاصلة بسبب تجلي الظواهر المنفصلة من الداخل.

١ ـ ٣. العمل الإنفعالي: تتجلى بعض الوحدات الموجودة في ذاكرة البشرية وفي ذهن الإنسان، كما لو شاهدنا وردة جميلة في الأمس بحيث لفتت انتباهنا نحوها، ثم تجلّت صورتها اليوم في ذهننا بصورة مفاجأة من دون دافع خارجي، أو نفسي، إلاّ أنّه وكما قلنا لا تتجلى الصور في ذهننا بدون حافز خارجي، أو داخلي لذلك، لكن ذلك لا يمكن إنكار أنّه إذا لم تجد الصورة المنفصلة طريقها إلى ذهننا فإننا نشعر ببعض تلك الوحدات المنفصلة في بعض الأحيان على أقل تقدير ببعض تلك الوحدات المنفصلة في بعض الأحيان.

٢ ـ ٣. العمل العادي: قد تتجلى صورة هذه الوحدة المنفصلة في الذهن بشكل تلقائي بسبب تكرار التصوّر، وقد ينعكس مثلاً مفهوم الحقّ في ذهن من يدرس الحقوق (القانون)، أو فلسفتها، أو مفهوم العدد لعالم الرياضيات بشكل تلقائي، وقد ينطبق قسما العمل العاديين على هذا القسم أيضاً.

٣ ـ ٣. العمل الإرادي: قد تلفت انتباهنا سلسلة من التصورات والتخيلات المرعبة فنعمد من اجل قطعها إلى تصوّر أمرٍ ما، ومن خلال التفكير به نحاول التخلّص من إزعاج تلك التصورات، وبذلك نكون قد أخرجنا ـ وبإرادةٍ تامة ـ موضوعاً ممتعاً من الذاكرة من حلال تجسيده في ذهننا، وكل هذا النشاط يتم بالإرادة التامة.

٤ ـ ٣. العمل الاضطراري: إذا كنا لا نريد أن نجسّد صورة معركةٍ دامية حصلت في أحد الأمكنة في ذهننا إلّا أننا اضطررنا إلى القيام بعمل هندسي لأحدى المباني في نفس ذلك المكان، وحينئذٍ قد يتجلى أحياناً مشهد تلك المعركة في مخيلتنا بنحو لا إرادي، وفي الوقت الذي تكون هذه الإرادة قد فرضت علينا، تكون إرادة إبعاد تصوّر مشهد المعركة قد آذتنا بشدّة.

٥ ـ ٣. العمل الإجباري: لقد شوهد في عدّة مواضع إننا عندما نتصوّر ظاهرة معيّنة

في ذهننا، نكون جرّاء ذلك كآلة ميكانيكية، أو نتّجه بسبب اتخاذنا وضعاً نابضياً مقاوماً مجبرين نحو الجهة المخالفة، نظير من يحاول أثناء محاكمته أن يعيد بصورة قهرية حادثة قد حدثت في مكان الجريمة بإمكانها أن تكون دليلاً على برائته، ولكي يقدمها إلى القاضي بهذا الهدف، وفي هذا القسم أيضاً يمكن تصور كلا قسمي العمل الإجباري المذكورين، أي خصوصيته الآلية المحضة، ووجود حالة الرفض.

٦ ـ ٣. العمل الإختياري: قد نستمتع في تصور حادثة معيّنة واستذكارها فنوردها عالم الشعور، في حين نملك القدرة على التخلّي عن عملية الاستذكار، وقد ذكرنا سابقاً أنّ أمارة الاختيار في هذا النوع من النشاطات هو سيطرة «الأنا» وإشرافها.

٤. النشاط النفسي الحاصل بسبب تجلّي الظواهر المتصلة من الداخل

إنّ هذا القسم من النشاط كما قلنا بإيجاز متمثل في تداعي المعاني والأفكار، ويطلقون عنوان تداعي المعاني على تواتر الوحدات الذهنية (التصورات) وتواليها بسبب ارتباطها ببعضها، ويحتل هذا البحث مكانة هامة بين قضايا العلوم النفسية.

وعلى أيّة حال، إنّ أقسام العمل الستة (العمل الإنفعالي، العادي، الإضطراري، الإجباري، الاختياري) موجودة في هذا النوع من النشاط أيضاً، ولكن بما أنّ الإرادة ينبغي أن تدخل في العملين الاضطراري والاختياري؛ لذلك وجب أن نضع في اعتبارنا أنّ ظاهرتي الاضطرار والاختيار إنما تتجليان في ابتداء نشاط سلسلة تداعي المعاني فقط؛ إذ لو حصل التداعي بأول وحدة تصورية ثم تبعتها وحدة تصورية أُخرى وارتبطت بها الإرادة لأصبح هذا النشاط عملية تفكير منطقي، ولم تكن من تداعي المعاني الاصطلاحي في شيء؛ لأنّ من البديهي أن تصور إرادة إيجاد الإرتباط بين الوحدة التصورية الأُولى وبين الوحدات الأُخرى من دون تحديد للهدف أمر لا يمكن تصوره، فوجود أقسام العمل من إنفعالي وعادي وإجباري في عملية تداعي المعاني أمر منطقي واضح، في حين أنّ نوعي النشاط الاضطراري والاختياري بحاجة إلى

إرادة، والإرادة لا تكون ذات مغزى بدون تحديد هدف معيّن إلاّ إذا وضعنا الوحدة التصورية الأُولى في اعتبارنا ـ كما قلنا ـ وذلك بأن نضطر ـ مثلاً ـ إلى أن نستحضر من ذاكرتنا صورة زيد وهو على المشنقة ثم نتصوره في ذهننا فيكون هذا العمل قد تمّ بالإرادة، ولكن بعد تصوّر ذلك هناك ثمّة تصورات أُخرى تأتي بعد استحضار هذه الصورة ذهنياً، بحيث لا تكون عملية تواتر التصورات وتواليها عملية تمّت للوصول إلى هدف محدد.

أمّا القسم الإرادي المطلق فهو الطلب، أي مأخوذ من المرتبة الضعيفة ابتداءً بتلك المرتبة وانتهاءً إلى مرتبة الاشتياق الأكيد، ومن هنا أمكن العمل بالقسم الإرادي بهذا المعنى في موضوع تداعي المعاني.

٥. النشاط النفسي المركب من الظواهر الداخلية والخارجية

يوجد في الذهن البشري الكثير من النشاطات النفسية من هذا النوع أيضاً والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

أ) قد نشاهد ظاهرة في العالم الخارجي فتبعثنا على استحضار مثلها، أو ضدها، الموجودين في الذاكرة والمقارنة بينهما.

ب) قد توجد في ذاكرتنا صورة شيءٍ ما فنستذكرها، ثم نحاول أن نجد ظاهرة تقبل المقارنة بتلك الصورة. وحينئذٍ فإن كانت الظاهرة الأُولى (سواء انعكست من العالم النفسي، أو العالم الخارجي) قد انعكست بصورة منفصلة وغير مترابطة في ذهننا، ولكن بما أننا سنقوم بعملية مقارنة بين الظاهرتين، وحينئذٍ توجد أكثر من علاقة واحدة.

وفي هذا القسم من النشاط النفسي يمكن تقسيم عملية إنعكاس الوحدة الأُولى والثانية، سواء انعكست من النفس، أو الخارج إلى أقسام ستة: إنفعالي، عادي، إرادي، اضطراري، إجباري، اختياري، غير أن للصورة النشاط الإنفعالي قد تبدو صعبة في عملية المقارنة، ذلك أنّ المقارنة هي عبارة عن نشاط ذهني، في حين أن الصورة الإنفعالية ظاهرة انعكاسية (تصورية) يكون اتصاف الذهن بها كاتصاف الموصوف بالصفة.

٦. النشاط الاستنتاجي النفسي الشخصي

الاستنتاج النفسي الشخصي عبارة عن الوصول إلى نتيجة من خلال وحدة، أو وحدات تصورية ذهنية كانت، أو خارجية، أو من خلال وحدات مختلفة من النوعين، بحيث يستنتج المستنتج من دون أن يكون له معرفة بنظام المقدمات التي استنتج منها أن مجموعة من الوحدات هي السبب في الوصول إلى النتيجة المعيّنة، ولكن لم تكن له القدرة أثناء الاستنتاج على القيام بتنظيمها، وعندما يتحقّق ذلك النوع من الاستنتاج وتتضح الحقيقة يمكن أن نعتبر النتيجة بمقدماتها المتعلقة بها ذات نظام من ناحية المبادىء المنطقية.

قال كلود برنارد:

«لايمكن الحصول على أيّ قاعدة وقانون ينص على أنّه عندما تتم مشاهدة أمر معيّن في ذهن الباحث سيكون ذلك التفكير سليماً ومثمراً، بحيث يكون طريقاً إلى التحقيق الصحيح، إنّما يمكن أن يقال: إنّه بمجرد وجود ذلك التفكير وظهوره كيف يجب إتباع الفكر للقواعد المنطقية الصريحة التي لا يجوز أن يحيد عنها أي باحث، ولكن سبب ظهوره وتحققه مجهول، وطبيعته شخصية وخاصة تماماً، بحيث يعد ذلك سبباً في الإبداع والاختراع والنبوغ لدى كل إنسان.»[1]

وبعد هذا التوضيح الموجز عن الاستنتاج النفسي الشخصي تناول أقسامه:

لا يمكن تصور القسمين الإختياري والإضطراري في نفس الإستنتاج بدليل عدم وجود الإرادة، ولكن بما أن بعض المقدمات قد دخلت الذهن بتحريك الإرادة؛ لذلك أمكن من هذه الناحية تحقق هذين القسمين.

وأمّا النشاط العادي، فهو نظير النشاط الاختياري والاضطراري وإنّما يكون ممكناً في الوحدات التي تظهر وتتجلّي كمقدمة في هذه العملية لا في نفس الاستنتاج؛ إذ إنّ

---

١. فليسين شاله، شناخت روشهاي علوم (معرفة مناهج العلوم)، ص ٤٢.

معنى كون العمل عادياً هو تضمّنه لمعرفة سابقة، والفرض هو ألا يكون هذا الاستنتاج مسبوقاً بشيءٍ، وهكذا بالنسبة إلى تصور العمل الإرادي فإنّه يمكن تصوّره ضمن إطار ونظام نفس الاستنتاج أيضاً، وإن أمكن تحصيل الالتفات إلى أصل المقدمات ـ من دون معرفة كيفية ارتباطها بالنتيجة ـ وكذا الوصول إلى النتيجة من غير التفات أصلاً إلى كيفية استخراجها من تلك المقدمات المفترضة، وحينئذٍ لا ينبغي الخلط بين هذا الرغبة والرغبة الاختيارية؛ لأنّ في الطلب والرغبة الاختيارية هناك إشراف وسيطرة من قبل «الأنا» لا داعي لها في الطلب المحض.

وبهذه الملاحظات اتضح أنّ الإجبار والإنفعال أشد ظهوراً في عملية الاستنتاج النفسي الشخصي، بل ينبغي ـ بملاحظة معلوماتنا الفعلية ـ تبرير وتفسير الاستنتاج الشخصي في المسائل النفسية بإحدى الحالتين المذكورتين (الإجبار والإنفعال).

٧. عملية التفكير المنطقي

التفكير المنطقي بشكل عام عبارة عن مجموعة من العمليات الذهنية التي يريد الإنسان من خلالها اختيار وسائل صحيحة لبلوغ الأهداف المحددة، وللظواهر الثلاث (الإرادة والاضطرار والاختيار) في هذا القسم فاعلية في عملية التفكير هذه، لتعذّر عملية من غير الإرادة مع أخذ الهدف وترتيب المقدمات التي تؤدي إليه بنظر الاعتبار.

وبعبارة أوضح: إنّ الإنسان حينما يريد أن يعرف هل أن سقراط فانٍ، فإنّه يركّز على كون سقراط إنساناً وعلى فناء كل إنسان، فتتعلق إرادته بهاتين المقدمتين الصحيحتين باعتبارهما وسيلتين منطقيتين لإثبات الهدف المذكور، هذا

مع أنّه يريد أن يعلم بفناء سقراط، فهو يريد تحقّق المقدمتين المشار إليهما، ويمكن أن تكون هذه الرغبة مطلقة، ويمكن أن تكون على شكل ارادة مفروضة، بحيث تكون تحت إشراف «الأنا» وسيطرتها أيضاً. ولا يمكن في هذا القسم تصور الحالة الانفعالية تقريباً؛ لأنّ البحث عن وسيلة صحيحة لتحقيق الهدف هو من مقولة الفاعلية لا الإنعكاس والإنفعال. وأمّا الحالة العادية في هذا القسم فهي أننا إذا أخذنا

التفكير بمعناه العام الذي أشرنا إليه في أول البحث ستكون جميع أعمالنا العادية تابعة للعملية المنطقية العادية، وإذا كان المراد من عملية التفكير المنطقي هو النشاط النفسي في عالم الشعور الذي يدور حول الهدف وانتقاء الوسيلة سيكون جانبها العادي أقل بالتأكيد، أي أننا نكون حينئذٍ مجبرون علي الوصول إلى الهدف المحدد من خلال عامل قهري، لكننا نتمتع بحرية في اختيار الوسائل والآليات، وإذا لم نكن أحرار في اختيار الوسائل وكنّا مجرد أداة في ذلك، ستكون العملية المنطقية في هذه الحالة كالمنهج المنطقي الذي تتخذه الحيوانات للوصول إلى أهدافها بصورة لا شعورية.

مقدمة في الإرادة بمعناها العام

يشترك الإنسان مع بقية الحيوانات الأوضع في ظاهرة أساسية، وهي التعلّق بالذات وحبّها والاستمرار في الحياة المطلوبة، فقد أوجدت هذه الظاهرة الأساسية ـ التي يمكن أن نقول عنها أنّها من أقوى الغرائز الإنسانية جذوراً وتأصّلاً ـ في وجود الإنسان غريزتين فرعيتين:

الف) غريزة جلب المنفعة؛

ب) غريزة دفع الضرر.

فإنّ الإنسان يشترك مع الحيوان في هذه الغريزة الأساسية، وكذا في الغريزتين المتفرعتين عليها بشكل تام.

التغاير الأساسي بين إرادة الإنسان والحيوان

هناك فرقان أساسيان بين الإنسان والحيوان فيما يرتبط بمنشأ الإرادة:

الأول: إنّ دائرة المنفعة والضرر لدى الإنسان أوسع مساحة منها لدى الحيوان؛ لأنّه إذا كانت المنفعة والضرر لدى الحيوانات منحصرة في إطار مظاهر الحياة المادية والتكاثر، فإنّهما يأخذان لدى الإنسان مساحة أوسع وتشملان حتى المنافع والمضار

اللاّمادية أيضاً؛ لأنّ الإنسان يسعى إلى إرواء عطش غريزة حبّ التطلع، ويُظهر الرغبة في حلّ المجهولات العلمية، والتضحية في سبيل معتقداته، والدفاع عنها، وممّا لا شك فيه أن جميع هذه الأهداف ليست مادية، أو لا تتعلق بأُمور مادية بصورة مباشرة على الأقل، وهكذا الأمر فيما يصيبه من آلام، فإنّ الإنسان يعاني من جهله ويتعذّب من ظلم الآخرين، في حين إنّ المنفعة والضرر لا يحتلان هذه المساحة في الحيوانات، بل هما محدودان جداً.

ويجب التذكير بأننا لا نقصد شمول ذلك لجميع أفراد البشر قطعاً؛ لأننا لا نشك في أن هناك عددا كبيراً من البشر قد بنوا أساس حياتهم على المنافع والمضار الحيوانية، بل ما نقصده هو أنّه يمكن أن تكون منافع الإنسان ومضاره كما يلاحظ في كثير من أفراده أوسع دائرة وأعمق. بكثير مما عليه لدى الحيوانات، قال أينشتاين:

«إنّ الذي يعرف معنى جهود العلماء الخارقة للعادة والعجيبة، والذي يعرف يدرك تضحيات روّاد العلم ومساعيهم، ويعلم ويقدر على تفّهم كلّ هذه الإبداعات والطاقة العظيمة التي أوجدتها وكشفت حقيقة الظواهر الحياة. فما هذا الالتزام والاعتقاد بضرورة التعرف على النظام الكوني، وما هذه الرغبة الغربية التي منحت كبلر ونيوتن الطاقة والقدرة على أن يقضيا سنوات عديدة في عزلة وصمت قاتل من أجل الكشف عن حقيقة الجاذبية والنظام الفلكي وفكّ لغزيهما».[١]

ونتيجة هذه الملاحظة، هي أن الظواهر التي تشكّل دافعاً وحافزاً للحيوان لا تشكّل نفس ذلك الدافع للإنسان، وعلى العكس من ذلك فإنّ الدوافع التي تحرك الإنسان لا يمكن أن تكون دافعاً وحافزاً للحيوان.

الفرق الأساسي الثاني: هو أنّ بني الإنسان وبالمقدار الذي تسمح به الظروف يمتلكون عاملاً رئيساً مترسخاً فيهم، ويختلف اسم هذا العامل الذاتي باختلاف

---

١. آلبرت أينشتاين، دنيايى كه من مى‌بينم (العالم كما أراه)، ص ٤٢، ٤٣.

المدارس، فقد أطلق عليه البعض اسم الذات، وقال البعض الآخر إنّ كلمة «الأنا» أوضح دلالة عليه، فيما أسماه ثالث «الشخصية»، فيما آمن فريق رابع بأنّه «الروح»، وخامس بأنّه أحد مظاهرها، كما أنّه استعملت ألفاظ أُخرى للدلالة على هذا العامل نحو لفظ: «الوجدان» و«الطبيعة الإنسانية» بمعناها العام و....

ثمّ إنّ هناك نوعان من «الأنا» في مصطلح علم التحليل النفسي، يصدق أحدهما على موضوع البحث، وسنتناول البحث حول هذه «الأنا» إلى حدٍ ما، وهل من الصحيح أن نستعمل هذه المصطلحات في هذا المجال؟ هذا ما يحتاج إلى بحث مستقل، فإنّ المراد بذلك هنا هو أن للإنسان حقيقة تتجلّي في «الأنا»، وهذه الحقيقة لم يقم عندنا دليل على وجودها في الحيوانات. ثمّ إنّ هناك مسألة أُخرى يمكن طرحها في هذا المجال وهي أنّه هل يكون تلقّي الإرادة التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان من سنخ واحد أم لا؟ بمعني أن الحالة النفسية التي تشعر بها في نفوسنا جرّاء إعمال الإرادة، هل تشعر بها الحيوانات أيضاً؟

إنّ اثبات، أو نفي ذلك صعب جداً، خصوصاً بعد ما يأتي بحثه من كثرة أقسام الإرادة لدى الإنسان واختلافها.

لإرادة ليست ظاهرة بسيطة دائماً

يمكن القول بأن الإرادة ليست ظاهرة بسيطة دائماً من جهتين:

الأولي: بتضح من خلال التجربة والبحث في أقسام الإرادة: بأنّ لهذه الظاهرة أنواع مختلفة، سنتناولها بشيء من التوضيح في المستقبل.

الثانية إنّ الإرادة مثل طاقة الكهرباء لها نوع من حالة التساقط، وكما يستضح بعد ذلك ومن خلال ملاحظة دقيقة يمكن القول إنّ بساطة الإرادة وتركيبها يتبعان بساطة وتركيب الموضوع الذي تعلقت هي به، فإذا أردنا ـ مثلاً ـ أن نضع صفراً على صفحة بيضاء لتعليم الطفل ـ من غير أن نربط به ظواهر أخرى ـ فلأنّ الصفر ظاهرة بسيطة

ستكون الإرادة التي تعلقت بالصفر بسيطة أيضاً، وعندما نريد أن نرسم صورة وردة على ورقة، فبما أن مجموع الأجزاء التي تتكوّن الوردة منها مركبة ستكون هذه الإرادة مركبة أيضاً؛ لأنّ إرادة عشرة أجزاء ـ مثلاً ـ يمكن تحليلها إلى عشر إرادات تتعلق كل واحدة منها بواحدٍ من الأجزاء العشرة، غير أنّه لا يخفى بأنّ الإرادة المتعلقة بالموضوع المركب والقابلة للإنقسام إلى عدة إرادات لا تبدو متراكمة كماً.

وبعبارة أوضح: إنّ هذا الأمر لا يعني أنّ الإرادة التي تتعلق بجزء واحد تكون أقل وزناً من الإرادة المتعلّقة بجزءين، والإرادة المتعلّقة بثلاثة أجزاء أثقل منها، فإنّ البساطة والتركيب المفترضين في الإرادة ليسا أمرين كميين، بل هما أمران نوعيان. هذا ويجب الانتباه إلى أنّ الإرادة ليست ظاهرة ذات بداية ونهاية محررتين بصورة دقيقة دائماً.

وقد تظهر ظاهرة الإرادة بدافع غريزة جلب المنفعة ودفع المضرة على هيئة رغبة تارة، ثم تشتد بالتدريج حتى تتجلى بصورة الإرادة وقد تبرز آنياً من غير إشعار فتؤدي إلى تحقيق الفعل في الخارج تارة أخرى.

إننا نعثر في حالة الظهور التدريجي للإرادة بالانتقال من مراتب الرغبة الضعيفة إلى مراتبها الشديدة فقط، ومن الصعب علينا جداً تعيين الحدود الحقيقة بين الرغبة والإرادة إن لم يكن مستحيلاً.

ترجيح العمل من خلال الإرادة

قد يقال: إنّ ظاهرة الإرادة وان كانت تابعة لقوة الغرض والدافع في الشدّة والضعف غالباً، أي كلّما كان مقدار الدافع الذي يولّد الإرادة أقوى، بحيث يتم إحراز كونه أقوى للإنسان كلّما يشتد تجلّيها أكثر.

ومن الممكن أن تشتد الإرادة وتضعف من دون أن تتبع الدوافع الخارجية، وأفضل نموذج لهذا النوع من الإرادات، هو ما يشاهد في الحوادث التي لم تعرف بكونها عوامل مؤثرة في جلب المنفعة ودفع المضرة حتى تلك اللحظة المفترضة (أي تلك

اللحظة المعيّنة التي سنحت لصاحب الإرادة).

وبتعبير أوضح: إنّ العمل الذي تعلّقت إرادة الإنسان به ليس جزءاً من الظواهر التي استخدمت في جلب المنافع ودفع المضار، بل لعلّها لا تعتبر عملاً ممكناً من الأساس، فقد يوجد من يقول: أريد إلى قمة جبل إفرست فإنّ الدافع الخارجي الطبيعي هنا لم يكن الدافع في ذلك لكن تكون الإرادة قطعية ما، بل الإرادة مسببة عن حالة النشاط الذي يحدث في داخله ويحركه باتجاه تحقّق ذلك العمل، أو عندما يكون الإنسان مخيراً في اختيار أحد العملين اللذين لا يختلفان مع بعضهما كماً ونوعاً في إيصاله إلى الهدف، أو كان مخيراً بين طريقتين متساويين في حلٍّ مسألة علمية، أو سلوك طريقين في الوصول إلى بيته، فإنّه يختار أحدهما، مع أنّ المفروض أنّ أي واحد من الطريقين لا يترجح على الآخر في دافعيته وإيصاله إلى الهدف.

والحاصل فإنّ وباختصار أنّ لنفس الإرادة تأثيراً كبيراً في تضعيف الدافع، أو تشديده في بعض الأحيان، ولكننا يجب أن نضع في حسابنا أنّ الأرادة لا تتجلّى بصفتها دافعاً، حتى في هذه الحالات الاستثنائية، بل إذا دقّقنا سنرى أنّها في هذه الحالة عبارة عن نشاط مسبّب عن حبِّ الذات و «الأنا»نية قد تجلّت بهذا الشكل غاية الأمر أنّ الإرادة يمكن ألاّ تكون معلولة لعلّة ميكانيكية بشكل حتمي، وأمّا بالنسبة إلى الطريقين المتساويين الموصلين إلى المقصد فإنّه يمكن بحثهما ضمن صورتين مختلفين:

الأولى: أن يكون بلوغ الهدف بدرجة من الأهمية والقوة، بحيث يصبح الطريقان المتساويان كطريق واحد فقط، فيختار أحدهما من غير أن يفكر في ترجيح أحدهما على الآخر أو حتى يتأمل في تساويهما، وحينئذٍ تهيمن إرادة الهدف على إرادة الطريق؛ ولهذا السبب إذا؟ فكر الإنسان في اختيار طريق معيّن بعد المشي فيه، أو عندما يسأله شخص عن سبب اختيار هذا الطريق دون سواه مع إمكان الطريق الآخر، فإنّه يجيب بأنّه لم يكن يهتم بموضوع الطريق بحد ذاته، وأنّ الذي استقطب جميع قواه

الروحية هو الغاية فقط؛ لأنّ أهمية الغاية أبعدت ذهنه عن تساوي الطريقين، أو الخصوصية الموجودة فيهما وكأنّ ذلك الجدار، أو ذلك الشيء الذي فصل بين الطريقين لم يكن موجوداً، بحيث أصبحا كطريقٍ واحدٍ واسع. فإنّ مثل هذا الشخص ومنذ أن خطى في ذلك الطريق كأنّه وضع الغاية ذاتها.

والحاصل:

إنّا نقول: إنّ إرادة الطريق قد اندمجت في إرادة الهدف في هذه الحالة، بل كأنّه لم توجد هناك إرادة باسم إرادة الطريق، فإننا عندما نلاحق حيواناً مفترساً، أو مجرماً مسلّحاً، فنصل إلى مفترق طرق يؤدي إلى طريقين متساويين، فسنختار أحدهما من دون وقفة، ومن غير أن ننظر إلى كوننا في بداية المفترق.

الثانية: ألاّ تحتل الهدف تلك الدرجة من الأهمية بالنسبة إلينا، بحيث ونملك الفرصة الكافية للتفكير حول الطريقين وخصوصياتهما اللتين تميزهما عن بعض، ممّا يمنحنا ذلك الفرصة الكافية على فصل الطريق عمّا يؤدي إليها، مع لحاظ الوسيلة والغاية بصفتها في الهدف نحاول إحراز أسباب ترجيح أحد الطريقين على الآخر، أو تساويهما، وفي هذه نملك المجال الواسع للتفكير في أسباب الترجيح وخصوصيات كلا الطريقين؛ لعدم اندكاك إرادة اختيار أحد الطريقين في الهدف ومحوها فيه، وذلك أنّ ترجيح أحدهما على الآخر من دون وجود مرجح يعدّ أمراً مستحيلاً، إذ المفروض أنّ هناك طريقان محددان، فمع فرض كونهما متساويان في الواقع وبصورة حتمية يؤدي ذلك إلى التناقض.

ومن الواضح أنّ الإنسان يمكن أن يختار أحد الطريقين بصورة لاشعورية، ويسلكه لما فيه من خصوصيات دقيقة من دون أن يلتفت في الظاهر إلى تلك الخصوصيات.

بيد أنّ هذا الاختيار اللاّإرادي لا يعني عدم دخالة أيّة خصوصية من الخصوصيات في اختيار الطريق. وهذا ما لا نلتفت إليه لدقة الأسباب وظرافتها وهذا لا يدل على أننا

قد رجحنا أحدهما على الآخر من غير وجود سبب للترجيح.

ومن المثير للعجب جداً، هو أننا نؤمن باستحالة تصور العلم من غير معلوم، ولكننا لا نمانع من وجود إرادة بدون متعلق لها.

وبعبارة أوضح: إنّه كما يستحيل في وضعنا النفسي أن نشعر بظاهرة العلم في نفوسنا من دون أن يكون لذلك العلم أي معلوم، يعني أننا نعلم، ولكن ليس لذلك العلم موضوع معلوم، لأننا اخترنا الطريق بلحاظ كونه وسيلة للوصول إلى الغاية. لأننا إنّما اخترناه بسبب الخصوصية التي ميزته عن الآخر، وهذا بخلاف الصورة الأُولى. حيث لم يكن نظرنا إلى الطريق إصلاً، بل كنّا نركز على الغاية فقط.

وإذا ما دقّقنا جيداً فإننا عندما نكون أمام مفترق الطرق ستحدث لدينا إرادتان: إرادة تتعلق بذات الهدف، وإرادة تتعلق بالطريق الذي يؤدي بنا إليه، ونفس هذه الإرادة الثانية قد تولدت عن الإرادة الأُولى المتعلقة بالهدف.

وأمّا الإرادة الثانية فهي تتعلق بالطريق؛ إذ المفروض هو اختيار أحد الطرق المفترضة؛ لأنّ الطريق الكلي الموجود في ذهننا بصورة مجردة ليس بإمكانه أن يوصلنا إلى الهدف، بل الذي يحقق وصولنا إليه هو الطريق الموجود خارج ذهننا وفي الواقع.

والحاصل: هو أننا عندما نكون أمام عدّة طرق متساوية ستظهر في نفوسنا ثلاث إرادات محددة:

الف) إرادة متعلقة بذات الهدف، وهذه الإرادة في غاية الوضوح.

ب) إرادة متعلقة بطريق خاص، ومن الممكن أن تكون هذه الإرادة هي نفس الإرادة في القسم التالي.

ج) إرادة الطريق بشكل عام، وهذه الإرادة الكلية هي ذات الإرادة التي تتعلق بالطريق للوصول إلى الهدف، ومن الممكن أن يكون وقت بقاء هذه الإرادة في داخل الإنسان قليل للغاية؛ لأنّه بمجرد أن تتم إرادة الهدف يتم تحديد ضرورة الطريق

وإرادته، أو وقته، وكلّ ذلك موجود في نفوسنا، وإذا فرضنا في هذه الحالة أنّ الهدف بدرجة بالغة من الأهمية، بحيث أصبح مهيمناً على إرادة الطريق المعين، فكأنّه لا يوجد هناك طريق في الواقع، وأمّا إذا لم تكن إرادة الطريق تحت هيمنة إرادة الهدف بأن تجلّت الأخيرة في نفوسنا تماماً، حينئذٍ بشكل كامل كما نشعر بتجلي إرادة الهدف في نفوسنا أيضاً. ونظراً إلى تعدد الطرق سنضطر إلى دراسة خصوصياتها والتأمل فيها؛ لأنّه لو لم تكن خصوصية الطريق الذي نطويه ملحوظة سنكتفي بنفس تلك الإرادة الكلية التي تعلقت بأصل الطريق، في حين شاهدنا أنّ هذه الإرادة الكلية لا توصلنا إلى مكان على الإطلاق. وإذا قلنا أننا أردنا الطريق من غير أن نريده، فإنّه يستلزم حدوث إرادة فينا من دون أن يكون لإرادتنا موضوع تتعلق به، وذلك نظير ما لو كان لدينا موضوع معلوم يتعلق به علمنا. فإنّ من أوضح الأدلة على هدم البنية الفلسفية لـ«آثر شوبنهاور» هو أنّه لا يمكن تصور إرادة من غير مراد، لأنّ الإرادة باصطلاح الفلسفة المتعالية من مقولة الإضافة التي تحتاج إلى طرف دائماً لتكون تلك المقولة قائمة بها.

وعلى أيّة حال، يقول شوبنهاور:

«يجب علينا تفسير ظواهر العالم الخارجي بالارادة، كما يجب أن ندرس وندقق في نظرية الفلاسفة السابقين الذين كانوا يقولون أنّ الإرادة جزء من القوة ونفنّدها، أي ينبغي أن نقول بأن القوة هي بذاتها صورة من صور الإرادة. فإذا سألنا بسؤال هيوم حول العلّية، فإننا نجيب ونقول: الإرادة.

فكما أنّ الإرادة هي علّة في جميع شؤوننا النفسية، كذلك هي علة لجميع الأشياء، ومادمنا لم نطبق العلّة على الإرادة سوف نظل نكرر ألفاظاً غير مفهومة، مثل لفظ قوة الجاذبية من دون أن نعلم ما هي القوة؟ غير أننا وعلى العكس من ذلك نفهم الإرادة نوعاً ما، إذن لماذا لا نقول: إنّ الدفع والجذب والكون والفساد والمغناطيس والكهرباء كلّها ارادة؟

أولاً: إنّ ما يقوله (شوبنهاور) من أننا لا نفهم معنى القوة لكننا نفهم الإرادة نوعاً ما

خطأ كبير؛ لأننا بقدر ما نفهم الإرادة نفهم القوة والقدرة والطاقة أيضاً، فإذا كانت الإرادة بصفتها طلباً مفهومة بالنسبة لنا، كذلك تكون الطاقة والقوة مفهومة لدينا بنفس ذلك المقدار، وإن لم نكن نفهم القوة بمعناها الفلسفي العام فإنّ الإرادة ستكون غير واضحة ومجهولة بمعناها الفلسفي العام بالنسبة لنا أيضاً.

إنّ الإرادة تتجلى في نفوسنا بصورة ظاهرة جزئية فنفهمها وندركها، كما أنّ ظاهرة الطاقة - باعتبارها مصداقاً صحيحاً للقوة في المجال العلمي - تبرز بشكل صحيح وواضح أيضاً.

ثانياً: نحن لا نعلم لماذا لم يوضّح (شوبنهاور) مراده من أن بنية النظام الكوني هي الإرادة؟ هل الإرادة مجردة؟ فإن كانت كذلك، فهي لا تحقق في الخارج؛ إذ لا وجود لهذا النوع من الإرادة إلاّ الوجود الذهني، وإذا كان يقصد بالإرادة الإرادة الخارجية فما هو ذلك المراد بشكل عام؟ ومن هو المريد؟ ولماذا لا تكون الأصالة هي المراد، أو المريد؟ وممّا لا شك فيه أنّ الإرادة التي هي واسطة بين المريد والمراد لا تستطيع أن تحصر الأصالة الحقيقية في النظام الكوني بنفسها.

وخلاصة الكلام، إنّ شوبنهاور عندما يتحدث عن أصالة الإرادة لا يقول لنا: عن ارادة أي شيء يتحدث؟

فإن قال أحد: إنّ العلم يشكل أساس النظام الكوني فإنّا لا نرى نظريته أكثر هشاشة من نظرية شوبنهاور، وهكذا لو ادعى آخر بأنّ حقيقة الكون ليست إلاّ تصوراتنا ممن أن يوجد هناك موضوع أو معلوم ما.

نعم، إذا أدخل (شوبنهاور) في نظريته التي جعل الإرادة فيها أساساً، ويلحظ فيها مفهوماً يحتوي على ظاهرة الحركة ستصبح نظريته من هذه الناحية أقرب إلى الواقع، ولكن الحركة تحتاج في النهاية إلى مادة لها تلك الحركة، ولهذا السبب إذا سلبنا الحركة من إرادة (شوبنهاور)، فسوف لن تكون - من حيث البعد عن الواقع - أقل من نظرية الإدراك الكلي التي يقول بها «باركلي»، ولكن مع ذلك يحتمل أن يكون في ذهن

(شوبنهاور) إرادة كلية باعتبارها أساساً للنظام الكوني والتي يعبّر عنها في المدارس الإلهية بالمشيئة الإلهية، ولكن لا مجال للتردد بأنّ لظهور نفس الإرادة الإلهية موضوع أيضاً، وأنّها لم تتجلّ كحقيقة أساسية في العالم.

قال فكتور هوغو:

«إنّ ما لا يستحق الثناء ما يحاوله البعض من إدخال السرور على القلب بالتلاعب بالكلمات، هناك مدرسة ميتافيزيقية من الشمال قد افعمت بالضباب، تتصور أنّها باستبدال كلمة القوة بالإرادة قد أحدثت ثورة عظمى في الإدراك البشري، فإذا قيل: النبات ينمو بدل يريد النبات، سيكون الكلام ذا مغزى كبير، ولكن بشرط أن نضيف إليه كلمة «يريد» لماذا؟ لأنّ النتيجة الحاصلة من ذلك هي «يريد النبات»، فيكون له ذات وأنا، فيكون له إله».[1]

يركز (هوغو) في هذه الكلمات على موضوع المريد أكثر؛ لأنّه يقول: إنّ النبات يريد، فهو له ذات وأنا، وهذا الأمر قيّم جداً. ومن جهة أخرى لو كان (هوغو) قد طرح نفس هذا السؤال الذي طرحناه حول الإرادة لكان في ذلك كفاية.

والحاصل: في مسألة الطريقين المتساويين لا نستطيع أن نقول بأنّ إرادة قد حدثت من غير دافع وغرض.

علاقة الإرادة بالعمل

نستنتج من جميع ما تقدّم من الملاحظات هذه النتيجة وهي أن وجود الإرادة وشدتها وضعفها، كلّ ذلك يتبع الدافع، وأن ظاهرة الإرادة ليست هي إلاّ وسيلة توصل (ألانا) إلى هدفها ولا يمكن بنفسها، أو بالضعف والقطع من غير سبب؛ ولذلك ينبغي أن نعطي للعمل سبباً لا إلى الإرادة والرغبة وغيرها. فما فعله بعض الفلاسفة وعلماء النفس التقليديين حينما أسندوا العمل إلى الإرادة والرغبة وغيرها من الظواهر

---

١. فيكتور هوغو، بينوايان، ج ١، ص ٤٢٦.

المتشابهة خطأ محض، فهم يبحثون عن سبب العمل في الإرادة، فقد خلطوا بين الهدف الرئيسي الذي دفعنا إلى السفر وبين المركب الذي يوصلنا إليه، فكما أنّ المركب ليس هو السبب الرئيسي للسفر، كذلك الإرادة ليست هي العامل الأساسي للعمل.

من المثير للعجب حقاً أنّهم كانوا يشاهدون أنّ النّاس لا يسندون العمل للإرادة: لا في الأعمال العادية ولا في غير العادية، وبالرغم من ذلك يرون أنّ الإرادة هي سبب العمل في حين لم يسمع ـ على سبيل المثال ـ أنّ أحداً سئل عن سبب قيامه بالأعمال الإرادية فيقول: إنّ الإرادة هي السبب والدافع لها؛ وذلك أنّ جميع الأعمال التي تتم من خلال الإرادة لا تخرج عن هذين النوعين:

١. الأعمال الإنتاجية

هناك مجموعة من الأعمال يكون الهدف فيها غير العمل، بحيث تكون كمعلول العمل ونتيجته. إنّ تحريات القاضي من أجل معرفة حال المتهم، عملية تتم لغرض إثبات كونه مجرماً، أو بريئاً، وإنّ هدف العامل الذي يزاول العمل في ورشة العمل، هو الحصول على الأجرة، ونسمّي هذا النوع من الأعمال التي ينفصل العمل فيها عن الهدف بالأعمال الإنتاجية.

ولا مجال للشك في أنّ دافع وغرض إرادة العمل وعلّته هو نفس إرادة الهدف لا ارادة العمل ذاته فضلاً ارادته المجردة. وقد يندمج الهدف والعمل في بعضهما احيانا لدرجة يظن أنهما شيء واحد في حين لو دقّقنا جيداً لو جدنا أن الهدف غير العمل، فعندما نشاهد منظرا جميلاً فان من الممكن أن يكون جوابنا لمن يقول: لماذا تنظر إلى هذا المنظر؟ أن نقول: بأن هدفنا من وراء ذلك هو المشاهدة، مع أن هذا الجواب غير مقنع على الإطلاق؛ لأننا عندما اخترنا المنظر الجميل للمشاهدة إنما اخترناه بدافع المتعة التي نشعر بها من خلال عملية المشاهدة، وإلاّ فلماذا لا نعير اهتماما بالمناظر القبيحة أو المناظر العادية؟

٢. الأعمال غير الانتاجية

هناك مجموعة أُخرى من الأُعمال تكون مستقلة بذاتها وتتعلق الإرادة بها من غير أخذ الهدف المنفصل الذي ينتج عن العمل، (وقد تتخلى إرادة العمل ولو بصورة مباشرة) بنظر الاعتبار في هذا النوع من الأعمال، وإن كانت إرادة العمل فظهر بصفتها علّة العمل بشكل مباشر، بيد أنّه ومن خلال التدقيق فيها سنجد إنّه لو لم تحدث الإرادة بنحو اضطراري فينا، وكانت «الأنا» تفرض سيطرتها وإشرافها على الإرادة لكان للعمل حينئذٍ طابعين، أحدهما طابع نفس العمل الأساسي الذي هو موضوع إرادة العمل. وثانيهما أن طابع الهدف هو موضوع الإرادة الأساسي. مثلاً من قام بأداء الواجب لنفس الواجب يتصور من يراه في هذه الحالة أنّ إرادة أداء الواجب هي الدافع للأداء، في حين أنّه لو لم يكن أداء الواجب مسبباً عن عامل قهري لكان السبب فيه فكرة عامة وعقيدة يؤمن بها مؤدي الواجب.

وعلى أيّة حال يوجد شعور بأنّ هناك نوعين مختلفين من العمل في هذه المجموعة: أحدهما هو الوسيلة، والثاني هو الهدف، ولهذا السبب عندما يطرح سؤال عن دافع هذا العمل يجيب من صدر عنه بأنّ هدفي من إتيانه هو نفس العمل، وإذا قال كنت أُريد هذا العمل فقمت به، لذلك سيأتي السؤال الثاني وهو أنّه لماذا أردت العمل؟ وهكذا حينما يسأل المجرم عن دافعه من إرتكاب الجريمة، لايمكنه أن يجيب بأنـيّ ارتكبتها لأنني كنت قد أردتها، وإذا ما وجد شخص ذكر ذلك الدافع (الإرادة) سبباً لجريمته، فلن يقبل منه إلاّ إذا كان إقراراً لإثبات أنّ إرتكابه لتلك الجريمة لم يكن نتيجة لعامل قهري واضطراري.

إذن، ما يقال من أنّ السبب المباشر للعمل هو الإرادة ليس صحيحاً وفق أي معيار علمي صحيح، وكما أشرنا أنّ الإرادة تشبه المركب، وأن دافع العمل يشبه الهدف الذي يبحث عنه صاحب العمل.

إذن علاقة العمل بالإرادة كعلاقة الوسيلة بالشيء الذي يحتاج إليها.

محرك الإرادة في الإنسان أعمق منه في الحيوان

إن للإرادات التي تتجلّى في الحيوانات عللاً أكثر محدودية في حين أنّ أسباب ظهور الإرادة في الإنسان تكون أوسع وأعمق بكثير من ذلك، ويمكن جعل هذا القانون أحدى النتائج الحتمية للمقدمة التي طرحناها في بداية البحث، والتي قلنا فيها: إنّ دائرة جلب المنفعة ودفع الضرر، وهما ظاهرتان متفرعتان عن غريزة حبّ الذات أو «الأنا»، تكون أكثر تنوعاً في أفراد الإنسان من الناحية النوعية والكمية، نعم يبدو أنّ مفهوم الإرادة العام في الإنسان لا يختلف عنه في الحيوانات أي لا تختلف إرادة العدالة، أو إرادة حل مسألة علمية مجهولة مع إرادة العلف التي تظهر في الحيوان كغريزة للأكل من ناحية اللفظ الذي يجعل الإرادتين كمفهوم عام واحد، ولكن من الواضح جداً أنّ الاتحاد في اللفظ (لفظ الإرادة) لا يكشف عن أن الإرادات الموجودة في البشر والحيوانات هي ظاهرة واحدة، لأنّ طبيعة الإرادة متنوعة ذاتياً، كما سنوضحه في الأبحاث التالية (الاختلاف في أنواع الإرادة) وبناءً على هذا، فإن الإرادات كما تختلف مع بعضها في الحيوانات كذلك تتغاير بين أفراد الإنسان نفسه.

إنّ هذا الاتحاد اللفظي الذي نشاهده يشابة سائر الكلمات والألفاظ التي تكون مفاهيمها عامة والتي تختلف مداليلها الخارجية مع بعضها، فالعنصر ـ مثلاً ـ مفهوم عام يشمل كل مادة ليس بإمكانها أن تتجزأ بغير حقيقتها الذاتية، إلّا أننا نعلم أنّ عنصر اليورانيوم يكون مغايراً لعنصر الهيدروجين، وهكذا كلمة الوجود وغيرها.

أقسام الأعمال الإرادية

إنّ للأعمال التي تتم من خلال الإرادة أقساماً ثلاثة:

١. العمل الذي يكون حدوث دافع معين فيه موجداً للإرادة؛ وذلك بأنّ يتم العمل بعد تحقق الإرادة، ولهذا القسم من العمل مساحة كبيرة تشمل أعمال الأطفال والحيوانات وبعضاً من أعمال البشر الميكانيكية، بل ويمكن القول بأنّ الأعمال التي تصدر من النّاس العاديين بسبب الدوافع المنبعثة عن علل ميكانيكية، أو علل غائية في

الحالات الإعتيادية، وهم غير آبهين بإمكانية نفي تلك الأعمال والإرادة، حتى أنّهم لا يلتفتون إلى أن هذا العمل الذي صدر منهم قد صدر من خلال إرادتهم.

٢. العمل الذي يتم بالإرادة، حيث نقوم به ونحن على دراية بنفس الإرادة أيضاً، بمعني أنّ الإنسان يقوم بالعمل وهو مدرك أنّه مريد.

٣. العمل الذي نعلم فيه (مضافاً إلى علمنا بالإرادة) بأننا نمتلك القدرة على محو هذه الإرادة، أو تغيير مسارها، أي أننا نستطيع أن نقوم بتغيير اتجاه الإرادة، أو ننهي عملية الإرادة بشكل نهائي.

وتشترك جميع هذه الأقسام التي ذكرناها في أن الإرادة متحققة فيها، وأنّها تختلف من ناحية إدراك جريان عملية الإرادة، أو إنهاءها. وبالتأكيد يصح أن نجري هذا التقسيم في ترك العمل أيضاً.

الأسباب العادية للأعمال الإرادية

قد أشرنا في بداية البحث أنّ هناك ظاهرة مشتركة بين جميع الكائنات الحية، وهي ظاهرة حبّ الحياة، وقد قلنا أنّ لهذه الظاهرة أمرين إيجابيين في تلك الكائنات، وهما الشعور بالألم والشعور باللذة، وينبثق عن هذين الشعورين ظاهرتان أُخريان هما غريزة اكتساب المنفعة وغريزة دفع المضرة.

ثم إنّ الكائنات الحية تحاول دائماً سد حاجتها، من خلال هاتين الغريزتين، ومن ناحية أخرى نحن نعلم بأنّ هناك عوامل متعددة وكثيرة بإمكانها أن تكون السبب في ظهور هاتين الغريزتين، كما أنّ بإمكان عوامل أخرىٰ أن تحدث الرغبة والإرادة في الإنسان بصورة مباشرة، حتى تنتهي إلى القيام بالفعل، نظير العامل الذي تحصل لديه الإرادة ويرغب في العمل طلباً للأجرة، ونظير طالب العلم الذي يحثه بلوغ الدرجات العلمية على الدراسة، وبالنتيجة يولّد الغرض الرغبة فيه.

والذي يبدو أن الولادة الطبيعية للإرادة تنقسم إلى قسمين هامين:

القسم الأول: قد تتعلق إرادتنا بموضوع محدد هو في نظر «الأنا» حقيقة ملحّة بالنسبة إليها، وفي هذه الحالة تتعلق الإرادة بنفس ذلك الهدف بشكل مباشر وتبعث الإنسان على القيام بالعمل من غير أن تقطع الطرق المشتركة.

ثمّ إنّ لهذا القسم حالتان:

الحالة الأُولى: هي ألاّ تكون هناك فترة زمنية تفصل بين معرفة الهدف وارادته والمبادرة إلى القيام به كإنقاذ طفل يسقط في حوض الماء ويوشك على الغرق (فيما لو لم يبلغ قلق الأم لإنقاذه إلى حالة ردة الفعل) فإنّ الأم الحنون تبادر ومن دون تأخير إلى إنقاذ طفلها بمجرد معرفتها بسقوطه.

الحالة الثانية: أن تكون هناك فترة زمنية فاصلة بين معرفة الهدف وإرادته والمبادرة إلى القيام به، غير أن ذلك الهدف المحدد يبدو ضرورياً منذ اللحظات الأُولى من الالتفات إلى إرادته.

وبالرغم من وجود فاصلة زمينة تفصل بين المبادرة إلى بلوغ الهدف وبين الإلتفات إليه وإرادته في هذه الحالة، ولكن في هذه الفترة الزمنية لا تتحرك الإرادة بين خيارات مشتركة خلال هذه الفترة حينئذٍ، بل مسارها محدد بصورة كاملة، كطالب مدرسة وجب عليه أن يوفر كتابه الدراسى بعد ثلاثة أيام من أجل ضرورة الحضور في صف المدرسة فإنّ إرادة الكتاب هي إرادة شيءٍ محدد ومنحصر بالنسبة إلى ذلك الطالب، وأنّ له إرادة تعلقت بهذا الكتاب لا غير في هذه الأيام الثلاثة، وهذا لا يعني أن الطالب في هذه الفترة قد تعلّقت إرادته بشيء يمكن أن يصدق على الثياب والسلم والثريا والكتاب الدراسي، بل إن الإرادة ـ وكما قلنا ـ تسير في مسارها المحدد بصورة تامة.

القسم الثاني: تتعلق الإرادة في هذا القسم بشيءٍ محدد بعد الحركة بين عدة خيارات مشتركة كأن نلتقي ـ مثلاً ـ في صباح يوم عطلة ببعض الأصدقاء فنحدد موعداً للقيام بنزهة، وتتفق آراء الجميع على الذهاب إليها، ثم نبدأ بالحديث حول المكان

الذي ينبغي أن نقوم بنزهتنا فيه، فنقرر بعد التحاور أن نذهب إلى مدينة كرج، وبعد تحديد المواقع في هذه المدينة نقرّر في النهاية بأنّ المناطق الشمالية فيها أنسب للنزهة؛ إذ أن هناك عدة بساتين فنختار بعد الحديث حول أفضلها بستاناً معيّناً من بينها يملكه شخص بزيارتنا له من أرحامنا، بحيث يفرح إرادتنا جميعاً؛ قد تنقلت بين عدّة خيارات مشتركة، ثم استقرت على خيار طريق محدد كما لاحظنا.

ويمكن تطبيق هذا القسم على إرادة فرد (خيار) واحد أيضاً، كأن تتعلق إرادتنا بمهنة الزراعة، ثم نختار نوعاً من أنواع تلك الحرمة، وبما أن لهذا النوع أصنافاً متعددة نبدأ بعد فحصها واحدا واحداً باختيار صنف خاص، فنكون قد تنقلنا من خلال عملية الإرادة هذه بين عدّة خيارات مشتركة، ووصلنا إلى الخيار الرئيسي المحدد.

والتحقيق في هذه المسألة يؤمّن الوضع النفسي للبشر بصورة مرضية، أي إننا نستطيع الحصول على فرد، معين لنعلم طريقته الإعتيادية من خلال خيارات الإرادة المشتركة.

الأسباب اللاعادية للأعمال الإرادية

إنّ الأعمال التي يقوم بها الإنسان ليست مسببة عن دوافع عادية دائماً؛ نظراً لأحوالهم المختلفة والحوادث التي يواجهونها؛ لذلك قد تدفعهم إرادات غير عادية إلى القيام بأفعالهم في كثير من الأحيان، ويمكن التركيز على نمطين هامين من هذه الإرادات:

الف) الأعمال التي تتعلق بها الرغبة الإنسانية لأول مرة، ثم تصبح دافعاً في الإنسان وتحدث فيه إرادة جديدة. وفي هذا النوع من الأعمال التي تكون موضوعاً لإرادتنا لأول مرة، خلافاً للأعمال الإعتيادية، يكون الالتفات إلى عملية الإرادة وإيجاد حالة التوازن بين الهدف والوسيلة ونتائج العمل أكثر دقة؛ لأنّ هذه الأعمال وبسبب كونها جديدة علينا نشعر بضرورة بذل قصارى جهدنا في البحث واستقصاء أسباب العمل ونتائجه، وعدم ترك الإرادة لحالها، بل إذا كان العمل المفترض ذا أهمية، فلابد من دراسة [illegible] فيها الإرادة وعاملها بنفس ذلك المقدار من الأهمية؛ وذلك أننا نواجه

ظاهرة جديدة في كل لحظة.

ب) الإرادات المفروضة قد أوضحنا هذا النوع من الإرادة في الأعمال الإرادية والإضطرارية، وقد رأينا هناك أن ظهور الإرادة قد يكون غير طبيعي في بعض الأحيان، بل يكون هرباً من المضرة اللاّطبيعية واللاّقانونية، وكنا في ذلك البحث قد سمّينا هذه النوع من الإرادات التي تؤدي إلى العمل بالإرادة الاضطرارية.

ظاهرة الإرادة الطبيعية وأقسامها

قلنا في موضوع الإرادة والرغبة: إنّ الفصل بين الرغبة والإرادة حينما يحدثان بصورة متصلة، إمّا أن يكون محالاً، أو علي الأقل هو في غاية الصعوبة، وينبغي هنا أن نضع في اعتبارنا أنّ الرغبة والإرادة تبديان لنا حقيقة متجانسة واحدة (خاصة في الإرادة المسبوقة بالرغبة) مع فارق وهو أنّ الرغبة هي نفس الإرادة الابتدائية التي لم تبلغ الدرجة الأكيدة، في حين أنّ الإرادة هي نفس الرغبة التي بلغت درجة أكثر شدة وتأكيداً وأصبحت وسيلة مهمة للغاية في تحقق العمل ودليل هذا التفكيك بين الرغبة والإرادة، هو أننا نميل إلى الكثير من المنافع أو نشعر بالإنزعاج من المضار المحتملة في أغلب الأحوال، وبتعبير أوضح: إننا نريد أن نقوم بذلك العمل وبسبب عدم توفر الامكانات، أو بسبب الجهل بنتائج العمل نمتنع عن الإرادة الجدية، فالفصل بين الإرادة والرغبة في غاية الوضوح، ولكن تحديد الحد الفاصل الحقيقي بينهما إمّا يكون مستحيلاً، أو صعباً كما قلنا، وكما يصعب أو يستحيل علينا تحديد الفاصل الحقيقي بينهما كذلك تحديد الحد الحقيقي الذي يفصل بين الإرادة والاختيار فإنّه ليس بالأمر الصعب علينا فحسب، بل يكون من ناحية أمراً مستحيلاً كما سنوضحه؛ إذ إنّ إتصال مفهوم الاختيار بالإرادة يكون خطأ وبلا معنى إتصال الإرادة بالرغبة؛ لأنّ «الأنا» التي هي محل ظهور الاختيار تضع الإرادة تحت هيمنتها وسلطتها وتقودها، لا أنّ الإرادة والاختيار يحدثان الواحد تلو الآخر.

ومن أجل توضيح هذه الحقيقة نعرض في البداية نظرية بعض المتقدمين، ثم بعدها نتناول هذه المسألة بدقة:

يعتقد علماء الفلسفة وعلم النفس التقليدي أنّ ظاهرة الاختيار تحدث بعد الإرادة، ويقولون: إنّ عملية الإرادة بطبيعتها تكون قبل الاختيار، كما يظنون أن العوامل التدريجية التي تؤدي إلى تحقق العمل هي كالتالي:

١. إدراك الهدف ومطلوبيته (إرادته)؛

٢. إيجاد حالة التوازن بين مصالح العمل ومفاسده؛

٣. التركيز على إمكانية الوسائل التي توصل الفاعل إلى هدفه بشكل عام؛

٤. الرغبة في العمل؛

٥. إرادة العمل؛

٦. التصميم للقيام بالعمل واختياره بعد ذلك.

وفي كلمات بعض المفكرين أنّ بعض هذه الأسباب تتداخل، كما فعل ذلك (مولشوت وبريم) اللذين جعلا جميع المراتب المذكورة في ثلاث مراتبه، وذهب بعض آخر إلى أنّ الأسباب تتخذ أشكالاً متنوعة من ناحية العدد تارة، ومن الناحية النوعية وتأثيرها تارة أخرى، وآمنت مجموعة أخرى بأن هذه العوامل قد تتزايد أو تأخذ في النقصان، كما أن فريقا من المفكرين حذفوا ظاهرتي التصميم والاختيار عن مجموعة عوامل العمل بشكل تام، بمعني أنّ الإرادة ـ التي هي الطلب الأكيد ـ في رأيهم هي العلّة النهائية للعمل، ولكننا نعتقد بأنّه لا يمكن تفسير العلمية الطبيعية للإرادة والاختيار بهذه الأفكار البدائية الساذجة، ولذلك نحن نري ضرورة دراسة ظاهرة الإرادة من جوانب أخرى أيضاً، ثم نتناول مسألة تولّد الاختيار، وهل أنّه بعد الإرادة، أو قبلها، أو لا قبلها ولا بعدها؟

كنا قد قلنا: بأننا ندرك ظاهرة الطلب نظير إدراكنا سائر الموضوعات النفسية

الأخرى، فكما نشعر بالعطش والجوع والحقد والحبّ كذلك نحن ندرك الإرادة التي هي أحدى الظواهر النفسية، ولا نرى أنّ هناك أي حاجة في الرجوع إلى عالم الخارج والمصطلحات العادية في هذا المجال، وهنا ينبغي أن نشير إلى بحث آخر حول الإرادة مضافاً إلى ما تقدم، وهو:

اختلاف أنواع الإرادة

إن للطلب ـ كما قلنا ـ مفهوماً عاماً يشمل ظواهر مختلفة، بالرغم من أنّ هناك الكثير ممن اعتبروا قوة الطلب ـ التي هي إصطلاح غريزي ـ أمراً مناسباً جداً للدلالة عليها، كما اعتبروا الإرادة وأياها أمراً واحداً حيث عبروا عنها بالإرادة.

ولكن يجب القول: بأنّه لو صحّ اعتبار قوة الإرادة وجعلها نفس الإرادة لأمكننا أن نعتبر قوى جميع الظواهر نفس تلك الظواهر وجعلها شيئاً واحداً، بيد أن هذه المناقشة تشبه أن تكون مناقشة أدبية، وعلى أيّة حال أنّ الذي نراه ونلمسه في هذا المجال، نتناوله بالبحث والدراسة، فالإرادة تتجلي لنا في ظواهر مختلفة من قبيل:

١. الميل والرغبة؛

٢. التمني؛

٣. الأمل؛

٤. العشق؛

٥. الحب؛

٦. الطلب الواقع في سياق العمل، وهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما إرادة العمل المقرون باللذة، وثانيهما ارادة العمل من غير لذة، كالإرادات المفروضة؛

٧. الطلب عند الاستمتاع، ولهذا القسم صور كثيرة فإذا استمتعنا بمشاهدة لوحة جميلة فنحن نريدها، وإذا استمتعنا بحل مسألة علمية فنحن نريدها، كما نريد ولدنا، ونستمتع بحب الآخرين فنريده، ونستمتع بالعدالة ونريدها أيضاً.

ويشتمل هذا القسم السابع اقساما كثيرة من أنواع الإرادة؛ لأننا نستطيع أن نجعل اللذة أساساً للإرادة من حيث إنّ اللذة لها أقسام عديدة، فمن الممكن أن نعتبر للإرادة أقساماً أكثر.

إنّ الرغبة نوع من أنواع الإرادة التي هي غير الأمل، إذ إنّ في الرغبة نحواً من الفعلية أكثر من الطلب الموجود في الأمل.

إنّ الرغبة أوسع من الأمل والتمني؛ لأنّ الأمل لدى الإنسان يتعلق ولأسباب عديدة بالأمور التي ليس بإمكان الإنسان أن ينالها، وكذا الأمر بالنسبة إلىٰ الطلب الواقع في سياق العمل فإنّه يختلف عن نوع الطلب الموجود في العشق والتمني والأمل أيضاً.

فإنّ الطلب الواقع في سياق العمل نظير الروح الإنسانية التي حذفت منها جميع الظواهر والأشياء الطبيعية الموجودة بين ذاتها وبين العمل، وكأنها ترى أن العمل في كل لحظة لنفسها وملتصقاً بها في كل لحظة، مما يجعلك تظن أنّ الإرادة عندما تتعلق بالعمل تكون «الأنا» وإن كانت قد تحتاج إلى مضي وقت، ولكن يتحقق ذلك العمل في الخارج، ومن المؤكد أنّ هذا الاتصال والاتحاد بين «الأنا» والعمل ليس صحيحاً في جميع الموارد، بل يختص بالموارد التي يكون فيها نوع من الاتحاد بين الهدف والعمل، فإن كان الهدف مطلوباً بذاته، تعلقت إرادة الإنسان به بصورة كاملة.

الفرق الثاني: إنّ الإنسان يشعر في الطلب الموجود في الرغبة والأمل والعشق والتمني بنوع من المتعة، في حين لا توجد هذه المتعة في طلب العمل وإرادته الواقعة في سياق العمل في بعض هذه الموارد مع أنّها لا تبرز نفسها خصوصاً في الإرادات المفروضة التي تقترن بالكراهة والإنزعاج دائماً.

وهكذا لا يمكن القول بأنّ الكراهة المعلولة للشعور بالألم ـ والتي هي ضد الطلب ـ نوع بسيط محدد، بل ينبغي القول أنّ للكراهة أنواعاً متعددة، مثل الطلب والإرادة؛ لأننا ندرك بالوجدان أن كراهة الظلم تختلف عن كراهة ألم الجرح الذي يحدث في جسم

الإنسان، وهما غير كراهة رؤية إنسان وضيع ننزعج منه كلما رأيناه، وأنّ جميع هذه الكراهات تختلف عن كراهة الفقر والجهل.

ولأجل أن ندرك هذا الاختلاف دركاً صحيحاً يمكننا أن نتصور هذا المثال، وهو أننا عندما نلتذ بأكل طعام شهي، أو تُعرض علينا لوحة جميلة، أو نسمع شعراً جميلاً، فإنّه لا شك في أننا نشعر بوجود تغيّر في نفسنا، ونرىٰ أنّ اللذة الجديدة ليست مسببة عن اللذة الأُولى الحاصلة بسبب الطعام اللذيذ، وهي نوع آخر من اللذة التي نشعر بها. وهكذا عندما نعاني من ألم في الأقدام ويفاجئنا نبأ وفاة صديق وفي ومحبوب عندنا فإننا سنشعر بأنّ وضعنا النفسي قد تغيّر، وأنّ الألم الذي نشعر به هو نوع آخر من الألم وليس استمرارا للألم في الأقدام الذي كان موجوداً في السابق.

مزيد بيان حول أنّ الإرادة ليست ظاهرة واحدة

إنّ حقيقة الإرادة ـ وعلى عكس ما تصوره القدماء وبعض المعاصرين ـ ليست ظاهرة واحدة، بل هي ظواهر متنوعة، فإنّ لفظ الإرادة وإن كان يطلق بمفهومه العام على جميع أنواع الإرادة إلاّ أن التصديق بأسباب هذا التنوع يعود لسببين:

السبب الأول: وهو عبارة عن أسباب ودوافع الإرادة، وهذا ما كنا قد أشرنا إليه بصورة مختصرة.

وتوضيح ذلك: إنّ العامل الذي يقف وراء دافع الإرادة لا يخلو عن احد ثلاثة عوامل:

١. عامل اللذة؛

٢. الهرب من الألم؛

٣. العامل المرتبط بمبدأ (حب الأنا).

ومن الواضح جداً أن العامل الثالث لا ينشأ من ادراك اللذة أو الشعور بالألم الفعلي، وللذّة والألم ـ كما أشرنا سابقاً ـ أنواع متعددة، فلا شك في أن الإرادة التي تتولد عن هذه الأنواع المختلفة ستكون مختلفة أيضاً، وهكذا العوامل التي تدخل في مبدأ حبّ

«الأنا». ويمكن أن يستدل على هذا الأمر بما سنوضحه لاحقاً:

عندما تريد الروح، أو أي عامل من عوامل الحياة شيئاً، فذلك يكون نظير ما لو كان غرض الإرادة أحد شؤونها وخصوصياتها، فمثلاً عندما يجري القاضي تحرياته للكشف عن حقيقة وضع المتهم، فكأنّ إنكشاف حال المتهم يكون أحد خصوصيات ذلك القاضي، وكأنّ ما يبذله طالب العلم من محاولات في تحصيله يكون ذلك أحد خصوصياته النفسية، وكما يعتبر الحصول على الأجرة أحد الخصوصيات النفسية للعامل الذي يقوم بعمل من الأعمال، وأيضاً عندما تريد الأم الحنون أن تقبّل طفلها، فكأن الطفل صار جزءً من وجودها.

وقد عبّر الشعراء الماهرون عن هذه الحقيقة بأشكال وتعابير متنوعة وجميلة، وكشفوا لنا في هذا المجال عن أحدى الواقعيات النفسية، فلا مجال للظن بأنّ الشعراء يقولون شعراً حتى في هذا الموضوع.

قال (أريك نيوتن): «يشكّل الأمل، أو الرغبة في التملك نصف العشق...»،[1] وعليه فإنّ حقيقة الإرادة عبارة عن نشاط تحدثه «الأنا» من أجل تجسيد العوامل الباعثة على اللذة في نفس المريد، وبما أنّ تلك العوامل ـ كإشباع الغريزة الجنسية وإبراز الشخصية وغير ذلك ـ مختلفة سيكون ذلك النشاط الذي نسميه إرادة مختلفاً ايضاً.

وبتعبير أكثر وضوحاً: إنّ «الأنا» خلال عملية الإرادة تمتزج مع شبح العوامل المؤثرة فيها، وما أن تأخذ بالإقتراب من حقيقة تلك العوامل بالتدريج، ـ حينما تقترب من مرادها ـ يتحوّل ذلك الشبح إلى أمر واقع. فقد يريد شخص، مثلاً، أن يرى أباه العطوف، ولنفترض أن اللقاء به يحتاج إلى مقدمات ومرور مدة من الزمن، فمنذ تلك اللحظة التي يشعر فيها بوجود الشوق في نفسه يدرك نشاط «الأنا» التي أوجدت الرغبة فيه بسبب باعثيتها على اللذة من أجل لقاء أبيه، وما أن تتوفر المقدمات وتنقضي الفترة

---

١. إريك نيوتن، معنى زيبائي(معنى الجمال)، ص ٤٤.

الزمنية اللازمة يزداد نشاط «الأنا»، أي أنّ الرغبة تظهر بصورة الإرادة، وفي هذه الأثناء يجد أنّ عامل حبّ الأب قريب جداً من «الأنا»، وحينما يتم اللقاء به تصبح «الأنا» وكأنّها عثرت على جزءٍ مفقود في ذاتها، فتحاول أن تعيده إليها، قال الشاعر في رثاء ابنه:

ولد المعزّى بعضه فإذا مضى بعض الفتى فالكل في الأدبار

و هكذا الإرادات التي تتولد نتيجة الهرب من الألم، أو من أجل المحافظة على استمرارية «الأنا»، إنّ معنى الهرب من الألم، هو أنّ الإنسان يريد أن تواصل «الأنا» وجودها بكيفية معتدلة ترغب هي فيها، ويصبح الحفاظ على الحالة المعتدلة وكأنّه جزء منها، وتبدأ النفس نشاطها من أجل الحفاظ على هذه الحالة.

ويظهر هذا الأمر الذي تكون فيه الإرادة جزء من «الأنا» بغاية الوضوح في ظاهرتي العشق والحبّ، إذن ينبغي ألا نتصور بأنّ الإرادة شيء مغاير للنشاط المتلوّن الذي يحدث في الروح من خلال العوامل المختلفة. ولو قلنا: إنّ الإرادة هي نفس نشاط الروح وهي حقيقة واحدة فان ذلك يكون نظير قولنا أنّ الحركة في الموجودات الطبيعية حقيقة واحدة، غير أن هذا ليس بصحيح؛ لأننا لو أخذنا مفهوم الحركة العام واعتبرناه شيئاً واحداً، ولكنّ هذا الواحد أمر مجرد لا إرتباط له بحقيقة الحركة، وإذا ما ركزنا على الحركات الموجودة في عالم الطبيعة فلا شك في أنّه ليس بالامكان اعتبار أي حركة مماثلة لحركة أخرى من جميع الجهات.

السبب الثاني: لظاهرة الإرادة، هو أنّ «الأنا» تتنوع في بني الإنسان، وأن نشاطاتها تكون مختلفة باقل درجة من الخصوصيات، ولهذا السبب لا تكون نشاطات البشر الإرادية متساوية؛ لأنّه قد تكون ظاهرة معيّنة دافعاً للإرادة لدى إنسان معيّن في حين أنّ نفس تلك الظاهرة لا يمكنها أن تكون دافعاً لشخص آخر؛ إذ من الممكن أن يتأثر إنسان بمجرد أن يرى دماً ينزف من جرح صغير، بينما يريق البعض دم شخص آخر دون أن تظهر عليه أدنى درجات التأثر.

ما هو دور الإرادة في العمل؟

استطعنا سابقاً أن نقسّم العمل إلى ستة أقسام أساسية ورأينا أن العمل قد بدأ من القسم الرابع وانتهى في القسم السادس. وقلنا: إنّ العمل عبارة عن حركة الروح ونشاطاتها، وفقاً للمنطق العلمي تلك الحركة (النشاط) تكون مسببة، أو معلولة بتعبير آخر، ونريد الآن أن نعرف العوامل الحقيقية للعمل، وأنّه ما هو دور الإرادة مع هذه العوامل؟ ومن أجل أن نعرف العوامل الحقيقية للعمل يجب علينا أولاً دراسة دور الإرادة في العمل، فنقول:

إنّ الفاعل بذاته (القائم بالعمل) لا يستطيع أن يصدر العمل من دون دافع، ويعبّرون عن هذا المعنى وفق مصطلحهم: «ذات الفاعل ليس علّة تامة للعمل»؛ لأننا نرى أنّ الإنسان لا يقوم بأي عمل في كل وقت، فإنّه مثلاً يقوم بالكتابة، والمشيء والأكل والمطالعة، والتفكير في حالات معيّنة، إذن يحتاج تحقق أي عمل إلى دافع ضروري، وليس بإمكان هذا الدافع أن يكون أي موجود، وأية حادثة، بل يمكن أن يكون حالة من الغرضية والدافعية بحيث تدفع الضرر عن فاعل العمل، أو تجلب له المنفعة من أجل استمرارية «الأنا»، أو الحياة المطلوبة. هذا ويجب أن لا ننسى بأنّ الحقائق والحوادث التي تكون فيها حالة دافعية تعتبر هدفاً أو غرضاً في الأعمال الاختيارية دائماً.

فهل يكون سبب العمل وعامله هو الوجود الخارجي والعيني لنفس الهدف، أو الغرض؟ بالتأكيد لا؛ لأنّ مجرد وجود الهدف، بل تصور امكان الوصول إليه أيضاً ليس بإمكانه أن يكون سبباً في صدور العمل.

ومن ناحية أخرى، نجد أن الظواهر الثلاث التالية تؤثر في الأعمال الاختيارية طبعاً بصورة قطعية:

١. الإرادة (الطلب)؛

٢. التصميم والعزم؛

٣. إشراف وسيطرة «الأنا» التي هي محل تجلّي الاختيار.

وسندرس الظاهرة الثالثة في الأبحاث القادمة بالتفصيل. ولم تلحظ ظاهرة إشراف «الأنا» وهيمنتها في عبارات الفلاسفة وعلماء النفس بهذه الصيغة التي طرحناها، بل كانوا يعبّرون عن هذه الحقيقة تارة بكلمة الإقدام، وأخرى بالاختيار، وثالثة بالانتخاب، وبالتنفيذ والتطبيق في بعض الأحيان أيضاً، وهم يقصدون هذه الظاهرة التي سندقق فيها بعد ذلك، وإن كانت كلماتهم الآنفة قاصرة عن التعبير.

هل التأثير الذي تبديه هذه الظواهر الثلاث في صدور العمل كتأثير العلّة في صدور المعلول؟ كلاّ، ليست العلّة الحقيقية للعمل ـ ولتوضيح أن أيّاً من تلك الظواهر ـ سواء في حال الإنفراد، أو في حال الاجتماع، هي الظواهر الثلاثه ـ، أي ليست سبباً وعلّة للعمل، راجعوا بحث: «حاجة الأعمال الإرادية الاختيارية إلى إرادتين ضروريتين وعزمين معاً».

وملخص القول في هذا البحث، هو أنّ العلة الرئيسة للعمل ليس هو ذات الفاعل، ولا الوجود الخارجي للأهداف، ولا الإرادة والتصميم وإشراف «الأنا» وهيمنتها، ولا أي واحدٍ منها.

الفرق بين الإرادة والتصميم

لم يفرق أغلب المفكرين السابقين بين الإرادة والتصميم، بل اكتفوا بأن قالوا إنّ الشوق الأكيد هو السبب في صدور العمل، في حين أنّهم لو قاموا بمراجعة بسيطة لما يجري في أنفسهم لشعروا بالفرق الواضح جداً بينهما، وكما أنّهم لو انتبهوا إلى الاستعمالات المتعارفة للعقلاء لوجدوهم يفرقون بين هاتين الحقيقتين ويستخدمون كلمتين مستقلتين للتعبير عنهما (الإرادة والتصميم)، وقد أجرينا في هذا المجال حواراً مطولاً مع أحد العلماء المعاصرين، حيث كان يصر على أنّ التصميم هو الحالة الأكيدة (المشددة) للإرادة. وعلى أيّة حال نشير هنا إلى بعض الفروق الهامة بينهما.

١. أننا نجد الإرادة في أنفسنا بنحو واضح في أغلب الأحيان من دون أن نشعر

بوجود أثر للتصميم، أي أننا نريد بلوغ الهدف، وهكذا تتعلق إرادتنا بالعمل الذي يوصلنا إلى ذلك الهدف، ولكننا لم نصمم بعد على بلوغ الهدف والقيام بالعمل، وكذا الأمر فيما لو اشتدت الإرادة لوجدنا أن الحالة النفسية النهائية المتعلقة بالهدف والعمل لم تتحقق في نفوسنا، فيما اذا فرضنا أن هذه الحالة ممكنة لدينا ولكن منعنا من بلوغ الهدف مانع لأدنى احتمال ضعيف؛ إذ من الممكن أن يكون في بلوغ الهدف المذكور محذور ما، وحينئذٍ سوف نبقى من دون أن نصمم ونقرر. وسوف تستمر الإرادة في وجودها وتزاول نشاطها.

٢. حينما نصمم على فعل شيء نشعر بأنّ الإرادة ـ وهي ظاهرة تقبل الشدة والضعف والحركة ـ قد اخترقت سائر الظواهر، وأصبحنا نشعر بحالة نفسية لا تقبل الشدة والضعف والحركة، وكأنّ الإرادة قد توقفت عن نشاطها، وأنّ ملف مقدمات العمل قد قطع أشواطه النهائية وانتهي الأمر، ونحن قد انتقلنا في الواقع من وضع مفعم بالحركة إلى ظاهرة قطعية وثابتة.[1]

وقد عبّر الفلاسفة التقليديون عن هذا النوع من التحول: أنّه انتقال من الصفة النفسية إلى الفعل النفسي.

٣. إنّ للإرادة كما قلنا أنواعاً مختلفة، وقد بينا هذه المسألة سابقاً بالتفصيل، في حين أنّ التصميم ليس إلاّ حقيقة واحدة، أي أن التصميم على تلبية الرغبة الغريزة العاطفية لا يختلف عن التصميم على تلبية رغبة غريزة حبّ التطلّع، في حين تختلف لذة تلبية أحدهما مع لذة تلبية الأخرى. وبما أنّ قسماً من الإرادة مسبب عن نفس هذه اللذات، لذلك يمكن القول بأنّ أنواع الإرادة تكون مختلفة مع بعضها.

٤. الإرادة بمعنى الطلب والرغبة يمكن أن تتعلق بالأعمال والأهداف المستحيلة أيضاً، بينما يستحيل أن يتعلق التصميم بها، مثلاً نحن نستطيع إرادة تعلم جميع العلوم،

---

١. قد أخذ مفهوم القطع في التصميم في كلمة التصميم (Decision) اللاتينية أيضاً.

أو الخلود في الدنيا، ولكن من المستحيل أن نتخذ قراراً بشأن الأمرين المذكورين.

قد يقال أننا نريد الأعمال والأهداف المستحيلة ولا نريد ذات المستحيل، فنقول: نعم، إنّما المقصود من هذه الإرادة (الطلب) التي لا تتعلق بالمستحيل هو نفس تلك الإرادة المقترنة بالتصميم والتي تستخدم في بعض الأحيان.

٥. لا شك في أننا نشعر بوجود رغبة وشوق إلى وجود دافعٍ ما من غير تصميم، ويمكن تصور هذه الحالة بطريقتين:

أحداهما: حينما تحدث فينا الرغبة بدافع معيّن لا تصل إلى مرحلة التصميم بسبب وجود عوامل أخرى، فإنّ قوة ذلك الدافع ليست شديدة إلى درجة تضطرنا إلى اتخاذ التصميم.

الثانية: إنّ قوة الدافع قوة عادية، ولكن احتمال وجود مانع، أو موانع يجعل «الأنا» تقاوم التصميم وتتنازع معه، وهذا الأمر إنّما يتم حينما يكون دافع الرغبة قوياً بالدرجة الكافية، وكان الإنسان يريد الوصول إلى ذلك الغرض، ولكن «الأنا» كما قلنا تمنع من إتخاذ القرار والتصميم لمجرد إحتمال وجود المانع.

وهذا دليل آخر على تغاير الإرادة والتصميم، وقد بيّنا الصورة الأُولى في الفرق الأول، وأمّا الصورة الثانية (منازعة «الأنا» مع التصميم) فهي حالة معيّنة بامكانها أن تفصل الإرادة عن التصميم بشكل واضح اذا فرضنا تحرر الرغبة من هذه المنازعة.

قال ارسطو: «بعد أن أوضحنا المقصود من الأعمال الإرادية والغير ارادية من الجدير بنا أن نبدأ بحث الاختيار والقصد بعد ذلك، ومن الواضح أن الاصل الأولي للفضيلة هو نفس القصد، وأن دلالة القصد على الملكات الاخلاقية اهم من جميع أعمال الفاعل. إن الإختيار والقصد يستفيدان من الإرادة في الحقيقة ولكن القصد ليس من سنخ الإرادة التي لها دائرة اوسع. إن الأطفال والحيوانات الاخرى يتمتعون بالأرادة ولكنهم لا يمتلكون الاختيار والتصميم اللذين يثبتهما الدليل.

إنهم حينما يريدون بتوضيح القصد يسمّونه الرغبة وهوى النفس. هذه التسمية لا

تتطابق مع الواقع بنحو كامل؛ لأنه لا وجود للاختيار والقصد اللذين يحدثان في داخلنا في الكائنات الغير عاقلة، حين أن نفس هذه الكائنات تكون ذات رغبة وشهوة. والأشخاص الذين لا يمتلكون توازنا نفسيا يسيطرون على حركاتهم بالرغبة ولكنهم لا يقومون بذلك عن قصد واختيار مضافاً إلى أن الرغبة لا تتمكن من منازعة القصد في حين أن القصد بامكانه فعل ذلك مع الرغبة. والحاصل: إن الرغبة تتجه نحو الامور الباعثة على اللذة أو الألم (يقصد ارسطو: الرغبة في الهرب من الحادثة المؤلمة)[1] في حين ان القصد والاختيار لا يتجهان نحو اللذة والألم وليس القصد والاختيار الادبيين من الإرادة ايضاً، وأن كان الظاهر أنهما الجار الملاصق لها؛ لأنّ القصد امر مدبر والاختيار لا يتجه نحو المستحيلات، وإذا ما قال احد أنه يقصد الأشياء المستحيلة فانه سيكون مجنونا في ظاهر الأمر، ولكن الإرادة بامكانها أن تتعلق بالأشياء المستحيلة أيضاً، فقد يريد الإنسان الخلود والبقاء في الحياة».[2] يجب القول إنّ مراد ارسطو من

---

١. اذا كان مقصود ارسطو هو ان الرغبة تتنازع مع التصميم بعد ايجاده فهذا صحيح، لأنّ العملية الطبيعية للرغبة قد انتهت، اي انها ادت عملها لا انها اصبحت معدومة الا في التصاميم التي تفرض على الإنسان بنحو الاضطرار، فان الرغبة تكون ناشطة وتسير في الاتجاه المعاكس لتلك التصاميم، ولكن بما ان التصميم الاضطراري اقوى فهو يؤثر على الرغبة وتشعر «الأنا» في نفسها بضغط من ناحية هذا النزاع. واذا كان يقصد ان الرغبة لا يمكنها ان تمنع حتى وجود التصميم أيضاً فهذا برأينا غير صحيح، لأنّ الرغبة مادامت تقطع مراحل تكوين الإرادة في مسارها الطبيعي فهي عبارة عن حالة انعكاسية والميل التناقصي إلى دافعٍ ما انما يتم بسبب ان الرغبة لا تستطيع ان تقوم بأي فاعلية لمنع التصميم بل يمكنها ان تمنع ظهوره فقط. وعندما تحدث الرغبة مثلاً فان التفكير حول الوسائل والاهداف يزداد اكثر ويتم الامتناع عن التسرع في التصميم او يتم منع وجوده نهائيا. والآن نقول ان التصميم هو حالة نفسية بسيطة تحدث بعد انقضاء مرحلة الرغبة والإرادة ولا يمكنه ان يتنازع مع الرغبة الماضية. نعم بامكان «الأنا» ان تشرف على كلتا الظاهرتين وان تتنازع معهما من خلال استخدام سلطتها الخاصة بها، وبما ان نزاع «الأنا» مع الرغبة يختلف عن نزاعها مع التصميم لذلك يمكن ان نعتبر هاتين الظاهرتين منفصلتين عن بعضهما؛ اذ من الواضح ان الرغبة قد تكون موجودة فينا و«الأنا» تتنازع مع التصميم.

٢. **أخلاف نيقوماخوس**، الكتاب الثالث، الباب الثالث، الفصل الثالث.

القصد هو التصميم الذي بحثناه؛ إذ لا نعرف ظاهرة تحت عنوان القصد تؤثر في صدور العمل وتغاير التصميم في الظواهر النفسية التي ترتبط بالعمل، خاصّة إذا وضعنا في اعتبارنا أن ارسطو قد فصل القصد عن جميع الظواهر التي تؤثر في صدور العمل في هذه الأبحاث بالتفصيل.

خطأ في استعمال الإرادة والتصميم والاختيار

لوحظ كثرة وقوع النّاس في الخطأ حينما يقول أحدهم أحياناً: أردت العمل، أو قمت بالعمل، في حين أنّهم يقصدون بذلك الإرادة المقترنة بالتصميم وإشراف وسيطرة «الأنا» التي يتجلى فيها الاختيار، وقد شاع هذا الاستعمال كثيراً حتى لوحظ في الكتب العلمية المرتبطة بالانسان أيضاً، حيث نشاهد ذلك عندما يتم تناول موضوع يتعلق بالأعمال الإنسانية، فتراهم يخصصون فصلاً تحت عنوان (الأعمال الإرادية) يتناولون من خلاله الأعمال الاختيارية، وقد لا يكون هذا الأمر ذا أهمية من وجهة نظر بسيطة؛ لأنّ طبيعة هذا الأسلوب المتبع هو اختلاط بعض الألفاظ ببعض، واستعمال أحدها مكان الآخر بسبب التقارب بين معاينها، ولكن استعمال الألفاظ بدقّة يشكّل أهمية كبيرة بالنسبة للباحث الذي تعهد أن يتناول هذه المسألة بصورة دقيقة، وكما يقول (ارنست ماخ):

يمكن أن يكون استعمال مصطلح علمي في مكانه المناسب حصيلة عمر من البحث والدراسة، وأيضاً قد يتفق أحياناً استعمال كلمة الإرادة بدل التصميم، والتصميم بدل الإرادة.

وتصدق الملاحظة المذكورة آنفاً على هذا المورد أيضاً، أي بعد أن وجدنا فرقاً واضحاً بين التصميم والإرادة من الناحية العلمية، قد يحدث استعمال اللفظ في مكانه غير المناسب، فيوجِد غموضاً للباحث والمفكرين، ولكن الحقيقة محفوظة في مكانها.

سقوط الإرادة في بعض الأعمال

كان الفلاسفة وعلماء النفس التقليديون يتصورون أن إرادة الإنسان تشبه الخيط، أو السلسلة المتصلة، تستجيب دائماً لأي عمل مفترض، وهذا يعنى أنّ الإرادة ظاهرة نفسية متصلة تحدث في نفس الإنسان من غير إنفصال، بحيث تختار مسار العمل، أو الامتناع عنه.

كان هذا تصوراً سطحياً استفدناه من مشاهدة أعمالنا العادية؛ لأننا لا نعير للإرادة أهمية كبيرة في الأعمال الإرادية سواء تعلّقت الإرادة بالهدف، أو تعلّقت بنفس العمل، فكما نرى الأجسام من دون واسطة كزي الإرادة كذلك، إننا نؤمن بهذا التصور السطحي في الحالات الاعتيادية، ولكننا إذا دقّقنا سنجد أنّه كما نشاهد الأجسام بواسطة الضوء الذي يتكون من ذرات دقيقة للغاية، كذلك الإرادة التي حدثت فينا للقيام بالعمل، تكون ذات ذرات دقيقة جداً يمكننا أن نسمّيها بكونتات الإرادة.

نعم، نحن لا نستطيع في الوقت الحاضر ـ حيث لا تكون الظواهر النفسية واضحة مثل الظواهر الطبيعية ـ أن نعرض هذه الكونتات في المختبر للحس والمشاهدة، ولكن العملية الطبيعية للإرادة قد أثبتت بذاتها أنّ الإرادة ليست كالخيط المتصل.

نحن نستطيع من أجل تصور هذه الحقيقة أن نضع الأعمال العادية كالمشي جانباً، وأن ندريس بعض الأعمال الدقيقة، ولنفرض أنّ هناك عملاً يتم ضمن مجموعة منتظمة ذات أجزاء وعلاقات دقيقة، وأنّ هناك عالماً رياضياً يريد أن يحل معادلة معقّدة، فنجد أنّ هنا مجموعة من الأجزاء المركبة من الأعمال والأعداد والرموز في هذا المجال، فهو يركز على هدف عام، قال تلك الأجزاء حقائق وعلاقات متنوعة يحتاج كل واحد منها إلى إرادة معيّنة من أجل الدخول ضمن المجموعة المنتظمة، حيث أوجدت بمجموعها إرادة كلية، هي عبارة عن معرفة المجهول المفترض، وهكذا لو فرصنا أنّ هناك رساماً ماهراً يريد رسم لوحة دقيقة للغاية، فمن الممكن أن

تتشكل هذه اللوحة من مئات الخطوط القصيرة والطويلة. ويكون لها أشكال مختلفة ونقاط كثيرة وألوان متنوعة، وغير ذلك، ومن المؤكد أنّ لهذا الرسام إرادة عامة، هي عبارة عن رسم اللوحة المذكورة، ولكن يحتاج رسمها إلى المئات، بل إلى الآلاف من الأجزاء الدقيقة يجب أن توجد لا محالة إرادة لكل واحد منها، وهكذا، يكون اللحن الموسيقي فإن الإرادات المتنوعة التي هي حصيلة أجزاء مختلفة لذلك اللحن المعين يمكن ان تكون مثالاً آخر على ذلك.

ويمكن تقديم دليل آخر في هذا المجال، وهو أنا قد نركز على هدف وتحدث فينا الإرادة المناسبة لذلك الهدف، لكنه يفقد فعليته إمّا في الحقيقة والواقع، أو في رأينا إذا ثبتت صعوبة الوصول إلى الهدف، فمن الممكن حينئذٍ أن يتطبع بطابع الأمل تدريجياً، أي علمنا سابقاً بأمكان بلوغ الهدف، والآن وقد ثبت لنا صعوبة الوصول إليه أخذت الإرادة الجدية تصطبغ بصبغة الأمل، أو التمني، بل ويمكن أن تتحول الإرادة العادية إلى إرادة اضطرارية عنيدة نظراً إلى عدم أهمية الهدف الذي تم الوصول إليه.

والخلاصة هذه التغييرات في الإرادة قد فتحت أمامنا باباً ملفتاً للنظر في مسألة الجبر والاختيار، فإذا لم نؤمن بنشاط «الأنا» والسقوط المستمر للإرادة وتصورنا أنّ «الأنا» تصبح في الخط الأول من مواجهة الظواهر والحوادث النفسية التي تحيط بالإنسان من الخارج والداخل، وبعثت «الأنا» على النشاط والإرادة والتصميم بحيث تنطبع هي بطابع تلك الظواهر والحوادث في النهاية، ومع تجلّي الحوادث والظواهر في نفسنا يؤدي ذلك إلى أن تكبر «الأنا» وتعود إلى توازنها عند سلب الأمور المذكورة عنها، وكل ذلك غير صحيح؛ لأنّ «الأنا» كما نفهمها نحن تمارس نشاطها وتشرف على العملية التدريجية للإرادة من دون أن تتأثر بطابع الظواهر النفسية.

نعم يشبه هذا أن يكون للأنا وجهان متغايران تتأثر من ناحية أحدهما بطابع الحوادث والظواهر، ولكنها تشتغل من خلال وجهها الآخر بدراسة تلك الظواهر وقيادة الإرادة والتصميم وغير ذلك.

هل الإرادة حرة؟

غالباً ما يقول الإنسان: كنت حراً في إرادتي حينما قمت بذلك العمل، كما أنّه يقول أحياناً: كنت حراً في إرادتي حينما لم أقم بذلك العمل. وقد يقول أيضاً: كنت مجبراً في إرادة ذلك العمل، أو تركه. ويمكن مشاهدة هذا النمط من الفهم السطحي حتى في بعض الأفكار الكبيرة أيضاً، مثلاً قد اعتبروا الإرادة حرة في الأعمال الاختيارية ومجبرة في الأعمال الاضطرارية والاجبارية، ولكن يبدو أن هذا التقسيم ـ أي تقسيم الإرادة إلى إرادة حرة ومجبرة ـ تقسيم غير مناسب؛ لأننا نستطيع أن نستنتج من مجموع الملاحظات التي يمكن طرحها حول الإرادة أن الإرادة التي تعني الطلب لا يمكن وصفها بالحرية مهما كانت درجتها سواء كانت شديدة، أو ضعيفة.

وبعبارة أوضح: نحن لا نملك إرادة حرة؛ لأنّ الإرادة نشاط نفسي مسبب عن نشاط غريزة من الغرائز، وإذا كانت في حالتها الطبيعية ـ كما شوهدت كذلك في مرات عديدة ـ فهي ردّ فعل ومن مقولة الانفعال، وإذا كانت الإرادة تحت إشراف وسيطرة «الأنا» السليمة ستكون في هذه الحالة معلولة في المستوي النفسي الطبيعي، أو تعبّر عن حال بروز الجد الذي يكون؟ إشراف «الأنا» وسيطرتها.

وبتعبير أصح: إنّ الإرادة وإن كانت تحصل نتيجة لنشاط الغريزة، ولكن وبسبب كون «الأنا» مشرفة وبيدها زمام القيادة فلابدّ أن تنطبع بطابع الحرية الذي لايكون من ناحية ذات الإرادة، بل يظهر من ناحية «الأنا» التي لها جنبة من الإشراف. وإذا دقّقنا في هذه الحقيقة ـ وهي أن الإرادة تحدث تدريجياً وتحت إشراف «الأنا» ـ فإنّه بإمكاننا فإنّه إدراكها بشكل صحيح وهي بأنّ الإرادة لا تملك الحرية من ناحية ذاتها.[1]

بحث إجمالي حول «الأنا»

ينبغي قبل أن ندرس ظاهرة الاختيار أن نتناول «الأنا» بصورة، موجزة فقد قلنا في

---

١. كتبت هذا البحث سنة (١٣٥٢ هـ ش)، ثم رأيته في كتاب ماكس بلانك، **تصوير جهان در فيزيك جديد**، ج ٢، ترجمة السيد مرتضى صابر.

الأبحاث السابقة: إنّ الإنسان مضافاً إلى ما لديه من الغرائز والخصوصيات النفسية الأخرى ـ ذو حقيقة يعبّر عنها في الفلسفة وعلم النفس بـ«الأنا» بمعناها العام، وأطلق عليها بعض اسم «الذات»، وقال بعض آخر إنّها الروح، واعتبرها فريق أنّها أحدى مظاهر الروح، وعلى أيّة حال سواء عبّرت هذه المصطلحات المختلفة عن الواقع بشكل صحيح أم لا؛ فإنّه لا يمكن إنكار أنّ للإنسان مضافاً إلى الغرائز الخام ـ التي تسمى بـ«هو» في علم التحليل النفسي ـ عاملاً داخلياً (نفسياً) آخر يسمونه «الأنا». ولم يتم التعرف على هذه «الأنا» بنحو واضح كما نتوقعه في التعرف على الظواهر الطبيعية؛ ولذلك ذكروا الكثير من المصطلحات للتعبير عن «الأنا»، مثلاً قسّموا «الأنا» في علم التحليل النفسي إلى قسمين من دون أن يقدموا تعريفاً معيّناً أطلقوا عليها اسم «الأنا» الاجتماعية و «الأنا» العليا، وعبّروا عنها في الفلسفة العليا بـ«الأنا» الطبيعية و «الأنا» الإنسانية، وقال بعض آخر ليست «الأنا» إلاّ شيئاً واحداً، وأخيراً فهذه «الأنا» تحمل وجهين: أحدهما يقابل الطبيعة والحوادث في النظام الكوني، والآخر يقابل عالم ما بعد الطبيعة. فالتكامل الذي يحصل فيها يكون في جانب مابعد الطبيعي، كما أن السيطرة على الغرائز يختص بهذا الجانب منها أيضاً، وتعتبر الـ«هو» و«الأنا العليا» و«الأنا الاجتماعية» في مدارس علم التحليل النفسي من أهم الأجزاء الأساسية في الشخصية.

ولكن بقي شيء غير واضح، وهو أنّه كيف يتم تعريف الشخصية مع أنّ هذه الأجزاء الأساسية الثلاثة تتفاعل مع بعضها وتؤثر في نفسها؟ وبتعبير أوضح: نحن لا نشك في أنّه لا وجود لهذه الأجزاء الثلاثة المستقلة (هو، «الأنا» العليا، «الأنا» الاجتماعية) كما بيناها، بل هذه الحقائق الثلاثة وإن كانت تتفاعل مع بعضها إلّا إنّ هذا السؤال مطروحاً، وهو: ما هي الحقيقة المتحصّلة عن تفاعل هذه الحقائق الثلاثة التي سمّيناها بـ«الشخصية»؟

وباختصار لم يتم تقديم مفهوم واضح حول «الأنا» حتى الآن، وقد يبقى أمرها على ما هو عليه إلى الأبد.

إنّ ما يرتبط بموضوع كتابنا هو «الأنا» الاجتماعية، وفق مصطلح فرويد، «الأنا» الإنسانية في إصطلاح الفلسفة العليا؛ لأنّ معنى السلطنة محفوظ في كلا المفهومين.

هذا، وينبغي ألاّ نعتبر «الأنا» عبارة عن مجموع أجزاء الإنسان الظاهرية والداخلية؛ لأنّه:

أولاً: إننا نرى لـ«الأنا» نزاع تتنازع مع الغرائز من اجل تقييدها والسيطرة عليها، فإذا كانت «الأنا» عبارة عن مجموعة الشوؤن الداخلية والخارجية للإنسان ستكون الغرائز جزءاً من «الأنا» في نهاية المطاف، ويكون تصور منازعة «الأنا» مع نفسها أو سلطنتها تصوراً لظاهرة متناقضة.

ثانياً: إننا نرى بالحس أن الأجزاء الداخلية والخارجية ـ أعم من كونها قوى غريزية، أو أجزاء البنية الإنسانية الأخرى ـ لا يُلتفت إلى وضعها بنحو شعوري.

وبتعبير أوضح: إنّ أعصاب اليد لا تدرك أنّها أعصاب لليد، وهكذا أعصاب المخ لا تدرك أنّها كذلك، كما أنّها لا تعرف موقعها في جسم الإنسان، وهكذا الخلية الكذائية التي تكون في مكان محدد من الجسم ولها نشاطها، لا تملك معرفة ذاتية؛ ولهذا يقال: إنّ جميع أجزاء جسم الانسان ـ أعم من كونها أجزاء فسيولوجية، أو غريزية ـ خاضعة لقوانينها الجارية بصورة آلية عمياء، إذن بإمكان هذه «الأنا» أن تكون على علم تام بجميع الأجزاء الظاهرية والداخلية والغرائز، بل بنفسها، وأن تستخدم سلطتها، فلا تكون مسانخة لتلك الأجزاءه. فلا يظنّ أحد بأنّ قولنا إنّ النّاس لا يطلقون كلمة «الأنا» في استعمالاتهم العرفية على مجموع الظواهر الخارجية والداخلية وأنّهم إن اطلقوا ذلك فهو خطأ ولا معنى له، بل نقول: إنّ وراء مثل هذا الاستعمال ظاهرة أخرى لها علم بجميع الأعضاء والغرائز ولها أحياناً سلطنة على بعضها.

هذا، وقد طرحت أدلة أخرى حول «الأنا» تعرضنا إلى النقض والأبرام فيها في محله. والحاصل: توجد هكذا الظاهرة في البشر تسببت في ظهور الكثير من القضايا في العلوم النفسية، إذ لا مانع من استعمال أي إصطلاح مناسب. ومن ناحية أخرى قد

ثبت واتفق الكثير من المفكرين على أنّ «الأنا» لو فرضنا وجودها ليست حقيقة محايدة، بل يمكنها السيطرة على جميع الغرائز، أو على أغلبها بالإضافة إلى وجودها الواقعي، أي أنّها كما تستطيع أن تشرف على نشاط الغرائز وتستيقنها يمكنها أن تمنع نشاطها أيضاً.

إنّ وجود («الأنا» الداخلية) التي تتمكن من إبطال مفعول الغرائز الخام وقيادتها بصورة مناسبة أكبر عامل، بل ذلك هو العامل الوحيد الذي بإمكانه أن يوجد توازناً بين الغرائز الخام ـ حتى الأهم منها، أي غريزة جلب المنفعة ودفع المضرة من ناحية، وبين الواجبات الاجتماعية والدينية والأخلاقية وأمثالها من ناحية أخرى، بحيث تستطيع في النهاية أن تجعل الأعمال الصادرة من الإنسان متوافقة مع رغبتها التي حصلت تحت إشرافها وتجعلها اختيارية في الظاهر.[١]

---

١. إذا أردنا أن نركز على إدراك «الأنا» ففي هذه الحالة: «لم يستتر الجُسم عن روحه والروح عن الجسم» وأمّا إذا أردنا أن نتصور حقيقة «الأنا» أي نحصل على ماهيتها ففي هذه الحالة: رؤيتها ممنوعة علينا.

يبدو أننا لا نستطيع أن نخضع «الأنا» مثل باقي الموضوعات الخارجة عنها موضوعاً للبحث حتى على المدى البعيد والتعرّف عليها بصورة كاملة وذلك للأدلة الثلاثة المقنعة التالية:

الف) إننا إن كنا نلعب دور الممثلين والمشاهدين (نظرا إلى أننا نستطيع أن نفصل بين كوننا ممثلين وبين كوننا مشاهدين في معرفة الموضوعات الخارجية إلى حدٍ ما) في سائر أجزاء الطبيعة، لكننا عندما نريد أن ننظر إلى «الأنا» من وجهة نظر كوننا مشاهدين ستكون «الأنا» التي هي موضوع المشاهَدة مشاهدة أيضاً؛ إذ من الواضح جداً إننا عندما نشاهد «الأنا» لا تصبح أجزاء جسمنا المادي موضوعاً للمشاهدة، وهذا يشبه ان ننظر إلى المرآة بنفس المرآة، أو أن نرى عيننا بنفس عيننا من دون أن يكون هناك ما يعكسها، وهذا الأمر من المستحيلات الواضحة في الطبيعة، إذ من رأى العين ترى بالعين؟! وأن نقول: إنّ «الأنا» عبارة عن مجموعة من الأفكار والأحاسيس والغرائز الأخرى فهذا لا يحل المشكلة؛ لأنّ معرفة «الأنا» من خلال تركيبة الأحاسيس والأفكار تحتاج كما قلنا سابقاً إلى معادلات فلسفية تشمل المسلمات (الأصول الموضوعة POSTULA) مضافاً إلى شأنّ الالتفات إلى «الأنا» يتم بصورة مستقلة لا كمجموعة من الأجزاء والشوؤن الداخلية والخارجية.

←

ظاهرة الاختيار (إشراف «الأنا» وسيطرتها)

قد سمعنا جميعاً لفظ الاختيار تقريباً وألفناه كثيراً، كما أننا نتصور مفهوم الاختيار ونستنتج منه النتائج في أغلب القضايا النفسية والحقيقية والاجتماعية والأعمال الاعتيادية، بل إذا دقّقنا سنجد أنّ النّاس يقسمون أعمالهم إلى قسمين متمايزين عادة ويجعلون لكل واحد منها آثاراً خاصة سواء تفلسفنا فيها أو لا، فقد جعلوا حدين مستقلين لكل واحدٍ منهما وفقاً لشعورهم الطبيعي، وجعلوا الأفعال الاختيارية في موقع المسؤولية والتحسين والتقبيح، والأفعال اللا اختيارية التي لا تنتهي إلى أية مقدمات اختيارية بعيدة عن المسؤولية والتحسين والتقبيح.

ليس هذا التقسيم الطبيعي الذي حدث وفقاً لشعور طبيعي أمراً بسيطاً كما نتصوره نحن، بل له جذور ممتدة جداً شغلت أغلب المفكرين البارزين حتى هذه اللحظة.

ويتضح من ملاحظة تلك الجذور أنّ هناك إشراف وسيطرة من قبل «الأنا» على بعض الأعمال يقفان وراء الإرادة ـ التي يعبّر عنها بالميل الشديد والتصميم الذي تحدثنا عنه بالتفصيل ـ ويسميهما النّاس اختياراً وفقاً لشعورهم الطبيعي بـ«الاختيار».

ويجب أن نعلم أنّ الإرادة التي تعني الطلب تتدخل في جميع الأعمال التي لا تتم

← والأمر الذي نضيفه هنا وكما قال آرثر جرسيلد (Arthur .T .Jersild): إنّ «الأنا ثابتة ومتغيرة أيضاً، وتشمل طبيعة الإنسان الثابتة بالإضافة إلى العوامل التابعة للزمان والمكان، وهي «الأنا» متغيرة، وهي نواة تتمحور حولها تجارب الإنسان وبها تتحقق فرديته الممتازة» راجع: شناختن خويشتن (معرفة الذات): ١٣.

ويحتاج هذا السؤال إلى جواب، وهو أنّه كيف تحفظ طبيعة الشخص وضعها الثابت مع فرض التغييرات الزمانية والمكانية؟ وبالطبع تحتاج في رأينا مسألة ثبات الشخصية إلى تركيز وتفكير أكثر.

ب) لا شك ان الإدراكات التي تتم من خلال الأجهزة الحسية والمركز العصبي لا يمكنها أن تعكس اللذات والآلام ومعطياتنا الداخلية بصورة تامة، وعليه كيف وبأي مفهوم نستطيع أن نبين هذه «الأنا» التي هي إدراك خالص والتي لا تقبل التصوير بالألفاظ؟

ج) إنّ العقل أحد المديرين لـ«لأنا»، فلا يمكن أن يفسر بالمفاهيم المادية المحسوسة؛ لأنّ العقل هو الذي يفسر لنا المفاهيم المادية.

بصورة إنعكاسية وإنفعالية، أي أننا نقوم بالعمل بمجرد إرادة الهدف الذي يتبعه العمل، ولكن لابدّ أن نعلم جيداً أنّ السبب الرئيس للعمل هو الإرادة وطلب الهدف، ومع ذلك قد تواجه ارادة الهدف ـ مهما كانت درجتها الشديدة ـ مقاومة داخلية تتسبب في سقوط إرادة العمل وتمنع من تحققها.

إنّه بإمكان المقاومة النفسية ـ وهي عامل داخلي ـ إبطال مفعول العوامل الميكانيكية الداخلية والخارجية في ظروف معيّنة، ومنع تحقق العمل في نهاية المطاف. لقد أخرجت قوة المقاومة من ناحية، والعوامل الميكانيكية الخارجية من ناحية أخرى بعض الأعمال عن ضرورة قانون العلية التقليدي في الطبيعة تحت إشراف وسيطرة «الأنا»، وأوجدت العمل الاختياري.

وبتعبير أوجز: إنّ إشراف «الأنا» وسيطرتها على قوة المقاومة الداخلية والعوامل الميكانيكية الأخرى التي تشكّل دوافع وأغراضي العمل هما سبب الأعمال الاختيارية، فكلما كان هذا الإشراف والسيطرة أكثر شدّة كان الاختيار أقوى، ولعلَ ما يريده (هنرى برجسون) من تعريف العمل الاختياري هو هذا المعنى الذي قلناه:

قال هذا المفكر: «و باختصار عندما نقوم بالعمل بكامل شخصيتنا (أو بالاستفادة من خصيتنا) فإننا قمنا بعمل اختيارى»[١]

ومن المؤكد أنّ مراد (برجسون) من «الشخصية» ليس هو الشخصية وفق مصطلح علم التحليل النفسي، لأنّ الغرائز الآلية تكون جزءاً من الشخصية في هذا المصطلح، بل يقول:

«ينبغي أن نميّز بين منطقتين من الشعور البشري، الأولى: هي المنطقة السطحية التي وضعت فيها أجهزة الجسم والعادات الفكرية، والحسية التي تكون ذات نفوذ بواسطة المجتمع. والأخرى هي المنطقة العميقة التي تعرّف بالشخصية الإنسانية».[٢]

---

١. هنري برجسون، معطيات الوجدان البديهية، ص ١٠٣.   ٢. المصدر السابق.

وعلى أيّة حال، إنّ مثل «الأنا» في هذه الحالة مثل إنسان حَرك إنساناً مشلولاً تحريكاً طبيعياً من خلال وصله بتيار كهربائي، ووضع أصبعه على مفتاح الكهرباء بحيث يستطيع أن يقطع التيار الكهرباء في أية لحظة شاء ويوقفه عن الحركة.

وهناك جانب من التعريف الذي قدمناه عن الاختيار فيما اقترحه (وليم جيمس) وبعض آخر من علماء النفس الجدد، فقد نقل (فولكيه) عن (وليام جيمز)، فقال:

«ب: اقترح (وليم جيمس) وعدد كبير من علماء النفس الجدد تبعاً له نظرية أكثر مقبولية. نحن نصمم دائماً وفق ما تقتضيه أقوى العلل، ولكنى قوة العلل فهي تتبح العلل فهي تتبع الدقّة بصورة غير مباشرة، وتشغل العلّة منطقة الشعور بمقدار ما نسمح به وحسب ما يقتضيه الزمان الذي نعيّنه، فتبقي هناك وتصبح قوية أو ضعيفة. وباختصار: الحرية عبارة عن فتح أو غلق الشخص نافذة شعوره على بعض الأفكار».[١]

نحن نظن أن مراد (جيمس) من هذه الجملة «و لكن قوة العلل تتبع الدقّة بصورة غير مباشرة» هو سيطرة «الأنا»؛ لأنّ من الواضح جداً أن «الأنا» لو لم تكن لها سيطرة لما استطاعت الدقّة في العلل الميكانيكية، وليس ببعيد أن تشير الجملة الأخيرة «و باختصار: إنّ الحرية عبارة عن أن يفتح أو يغلق الشخص نافذة شعوره على بعض الأفكار» إلى إشراف «الأنا»؛ لأنّ نافذة الشعور مفتوحة في إشرافها بنحو كامل، ولهذا يجب القول أن الجملة الأخيرة ترادف الجملة التي بيّناها سابقاً.

قال (بارتلمي سانتهيلر) الذي يجب أن يعد واحداً من عباقرة العقلاء المصلحين حول تعريف الاختيار: «أمّا الإرادة ـ وعلى عكس الظاهرة السابقة ـ فهي نفس ذاتنا بكل ما نملكه من عظمة وضعف وقدرة ذات حدين على الطاعة والمعصية، وهذه هي التي

---

١. پول فولكيه، خلاصه فلسفه (خلاصة الفلسفة)، ص ٤٠، ٤٩٣ حيث قال: «إنّ العمل الحر هو عملنا في الحقيقة، وأنّ جميع أعمالنا تتعلق بنا بالتساوي، ولكن هناك أعمال (يتم التصميم حولها في منطقة الشعور السطحية) تتحقق من غير تدخل ونتيجة للعادات الاجتماعية أو الفردية. إنّ نشاطنا إنّما يكون لنا ومنا في الواقع، فيما إذاكنا احراراً وكانت تصدر عن كامل شخصيتنا».

تسمّى حرية، تلك الموهبة المرعبة التي هي كل طاقة الإنسان. وهذه الحرية هي نفس ذلك الشيء الذي تتوقف سعادة الإنسان وشقاوته وعظمته وسقوطه على كيفية الاستفادة منه. وهذا ما يسمّي بـ«حياد الإرادة» في مصطلح (كانت)، وليس بسبب ذلك كما يقول (كانت) القوانين التي تحكم الإرادة، بل بسبب ما للإردة من إمكانية متابعة القوانين التي يقترحها العقل والقلب، أو عدم المتابعة كما هو معنى حياد الإرادة».
ويلاحظ عليه ملاحظات:

١. إنّ ما يقوله (سنتهيلر) من أن «الإرادة هي نفس ذاتنا بكل ما نملكه من عظمة وضعف وقدرة ذات حدين على الطاعة والمعصية. وأنّ هذه هي التي تسمّى حرية» يحتاج إلى بعض التأمل؛ لأنّ الإرادة كما أشرنا مراراً ليست إلاّ ذات الرغبة بمراتبها المختلفة، وهكذا حرية الإرادة ليست هي أكثر من رغبة إذا غضضنا الطرف عن إشراف «الأنا» وسيطرتها. إنّ هذه الإرادة ظاهرة آلية وتابعة للدافع وليس بإمكانها أن تتصف بالحرية والاختيار، وإن كنّا نملك الإرادة حينما نقوم بالعمل الاختياري، ولكن هذا لا يعني أنّه كلما حدثت فينا الإرادة كنّا أحراراً، فقد لاحظنا جيداً في بحث الأعمال الاضطرارية أننا حينما نضطر إلى القيام بعملٍ ما نملك الإرادة، إلّا أنّها إرادة مفروضة ولا تتمتع بإشراف «الأنا» وسيطرتها.

٢. لا تتوقف سعادتنا وشقاوتنا على الإرادة، بل تتوقفان على مقدار تعديل الاستجابات والتحفظات أمام الدوافع.

٣. ما نقله عن (كانت)، أنه سمّى الإرادة في حال الحرية «حياد الإرادة» لا يخلو عن المسامحة، فعندما نقوم بعملٍ حر لا تكون إرادتنا محايدة بل تكون موجودة بنفس حالتها الطبيعية أو على الأقل ترغب في أن تكون موجودة، ولكن بما أن للأنا إشرافاً وسيطرة لذا فإنّ الإرادة تكون تحت سيطرتها الشديدة ولا يمكنها التحرر من هذه السيطرة كما تقتضيها طبيعتها.

وباختصار: إنّ تفسير الإرادة بهذا النمط هو نفس ما يريده المنهج التقليدي الذي تناولناه سابقاً بنحو كامل.

٤. لا شك في أنّ هذه الملاحظات التي طرحناها هي واضحة في الضمير اللاّشعوري للسيد سنتهلير. فهو يعرف جيداً أن الإرادة ليست إلاّ الرغبة المؤكدة، وأنّ الذي يعني الحرية هو ما نقوم به من عمل بكامل شخصيتنا، كما يقول (برغسون) وقدرة «الأنا» على فتح أو غلق نافذة الشعور والإرادة والتحفظ تحت إشراف وسيطرة «الأنا».

وهناك تعريف آخر قد أشتهر حول الاختيار عن (جان بول سارتر) في الفترة الأخيرة وهو ما سندرسه أيضاً، حيث قال: «الوجود في الحقيقة هو اللوح البسيط، فإنّ وجود «الأنا» قبل التجارب والتعليم وجود خام، إنّ بإمكاننا منح هذا الوجود شكلاً، وهذا هو مبدأ الاختيار»[1]

المسألة الأولى قد يكون المقصود من الوجود أحد معنيين: إمّا أن يكون بمعنى الموجودات العينية الخارجية التي تتعرض إلى التغييرات والتعينات في عالم الكون، أو يقصد المعنى العام والتجريدي منه، فإذا كان مراده هو المعنى الأُول فلا شك في أنّ الوجود لذلك المعنى لا يمكن أن يكون لوحاً بسيطاً فإنّ كل موجود أُحيط بعدد كبير من والخصوصيات، ويستحيل أن نجد موجوداً بدون هذه الخصوصيات والمشخّصات في عالم الوجود.

وإذا كان يقصد المعنى الثاني الذي هو (و إن كان قد يبدو بعيداً جداً) فإنّه سيكون نفس في هذه الحالة ما فرضناه مفهوماً تجريدياً، ولا يمكنه أن يكون محلاً لعروض الخصوصيات والظواهر الطبيعية.

المسألة الثانية: قال: «وجود «الأنا» وجود خام قبل التجارب والتعليم»؛ فإنّ مراده من هذا الوجود الخام لابدّ أن يكون هو قابلية الموجود لتقبّل التحولات والنقص والزيادة،

١. صحيفة كيهان، العدد ٦٦٦٧، ١٩٦٥.

وهذا المعنى صحيح، وهذا لدى الجميع حتى أقل النّاس إدراكاً للمسائل العلمية، ولا يمكن أن يكون لأحد أدنى شك في ذلك، إلاّ إذا أحيينا مغالطات قرون ما قبل الميلاد مرّة أُخرى. والأهم من ذلك ما ورد في المسألة الثالثة، حيث قال: «نحن نستطيع أن نمنح شكلاً لهذا الوجود، وهذا هو مبدأ الاختيار». فإنّ هذه الجملة لايمكن أن تكون مفيدة في تعريف مفهوم الاختيار، إذ لا شك في قابلية انعطاف الإنسان وقبوله لمختلف الأشكال منذ ولادته، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو أننا هل نوافق علي هذه الأشكال لأ نفسنا اختياراً أم اجباراً؟

فإذا قبلناها باختيارنا فكيف يتم هذا القبول؟ مضافاً إلى ذلك أنه لوحظ وجود كلمات من قبيل «نحن» و«الوجود» في كلام (سارتر) وهي مفاهيم عامة ولا يمكنها أن توضح لنا عامل الاختيار ونواته المركزية وتعريفه. وباختصار: نحن نقول في تعريف الاختيار نفس ما قلناه سابقاً مرّة أخرى من أن «الأنا» كلما استطاعت إعمال إشرافها وسيطرتها في أي عمل، فلا شك في أن ذلك العمل سيكون اختيارياً، ونحن نشعر بهذه الحالة في بعض الأعمال التي نقوم بها بشكل واضح. وينبغي أن لا تدهشنا المصطلحات غير مجدية في هذه المسألة، أو نرفض مشاهدتنا التجريبية والحسية بسبب مخالفة هذه الظاهرة مع الموجودات الطبيعية المعروفة، ونقيس نتيجة تجربتنا النفسية بالظواهر الطبيعية الخارجية. وقد يمكن حل اللغز المجهول الذي طرحه (بول فولكيه)[1] وآخرون من خلال ما قدّمناه من تفسير حول مفهوم الاختيار، وهو أنّه «يمكن القول ابتداءً أن الإرادة تتحقق وهي مستقلة عن العلل والدوافع (أي التصورات والرغبات)، تشتمل هذه الفرضية على بعض الحقيقة؛ لأنّ التصورات والرغبات الارتجالية إذا لم تؤد إلى اتخاذ التصميم، وإذا كان هناك شيء من التردد وعدم التصميم، فهو بسبب أننا نمتلك على الأقل القدرة على الامتناع، وهي التي تعرقل تأثير

---

١. خلاصه فلسفه، ص ٤٧٩.

التصورات والرغبات، وهذه القدرة على الامتناع كافية في تشكيل الإرادة، ولكن هذه الفرضية غير مقنعة، فمن أين تأتي الإرادة بقدرة المقاومة تحريك التصورات والرغبات؟ فإذا كانت هذه القدرة تأتي بها من التصورات والرغبات الأخرى فأنّه سوف نواجه النظرية التي تمَّ رفضها سابقاً، وإذا كانت القدرة المذكورة تأتي بها من نفسها ستصير لغزاً يأبى التفسير، وهذا لا يتناسب مع أصل الدليل الكافي»

إنّ حل هذا المجهول المذكور يتوقف على عدم ارتباط قدرتنا على الامتناع بنفس الإرادة، التي هي الطلب، فإننا في حال الإرادة سوف نكون نحن والهدف فقط. وهناك قسم آخر من الإرادة يكون هدفنا فيه هو الامتناع.

وبتعبير أوضح: الإرادة ـ وكما أسلفنا ـ هي عبارة عن الاستجابة لهدف معين، وكذلك الامتناع عن عمل هو الهدف الذي نريد تحقيقه مقترناً؟ بالارادة.

إذن وباختصار: الإرادة هي طلب محايد طالما أن مرادنا لم يتم تعيينه. وعليه فلا علاقة لظاهرة الامتناع التي تقيّم العلل والمحركات أحياناً بحقيقة الإرادة، بل هي مسببة عن أفكار وتصورات ومعرفة مبادئ تجعلنا لا نستجيب أمام أي دافع، هذه الحالة بدأت فينا كما يقول (فرويد) منذ فترة الطفولة، فإنّه يجب وبسبب التعليمات العائلية، أو المدرسية ألاّ يضطرنا أي دافع على الاستجابة له، وبناءً على ذلك يكون إشراف وسيطرة «الأنا» التي تقود قطبي الاستجابة لعامل التحريك والامتناع عنه المسببين عن الأفكار والتصورات المخالفة للعامل، وبالنتيجة يصدر العمل منا اختياراً.

الاختيار ذو مراتب مختلفة

يختلف إشراف «الأنا» وسيطرتها بين النّاس بشدّة، فكل من كانت هذه الظاهرة فيه أشد وأقوى تكون قوة اختياره أكبر، وبالنتيجة قلما يتأثر بالعوامل الميكانيكية الداخلية والخارجية، كما أنّه إذا كانت هذه الظاهرة ضعيفة وهشة لدى البعض ستكون أعمالهم

الاختيارية أقل درجة وأقل أهمية، وسيقومون بأعمالهم بتأثير العوامل الميكانيكية. ومن المؤكد أنّ الغفلة عن هذه النقطة، وهي أنّ الاختيار ذو مراتب مختلفة أوجبت حدوث تعقيدات كثيرة في مسألة الجبر والحرية. ويعتبر علماء مدرسة الجبر ـ الذين ينفون الاختيار استناداً إلى قانون العلّية ـ الاختيار حقيقة بسيطة غالباً، ولهذا السبب حينما يريدون نفي الاختيار ينفونه بصورة كلية. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى عندما يريد أصحاب مدرسة الاختيار إثبات الاختيار يثبتون بذلك حقيقة بسيطة. ويمكن بالتأكيد نفي الاختيار الثابت في ظروف معيّنة في ظروف أخرى.

وباختصار يتصور الطرفان أن الاختيار موضوع محدد إما أن يكون منفيا كما يقول اصحاب المدرسة الجبرية أو ثابتا كما يقول اصحاب المدرسة الاختيارية وهم للاسف لا يدققون في هذه النقطة وهي ان الاختيار أمر نسبي ذو مراتب شديدة وضعيفة مختلفة وان هذا الاختلاف والنسبية قد نبعا من مقدار قوة اشراف وسيطرة «الأنا» الموجودة في البشر. فمن الممكن ان يفقد شخص معين «الأنا» الخاصة به تحت تأثير عوامل محددة، وتصبح نفس تلك العوامل ـ التي تؤدي إلى ضياع «الأنا» لديه ـ سبباً في العمل أو الامتناع، وبالنتيجة سيكون ذلك العمل إمّا امتناعاً اضطرارياً، أو اجبارياً، في حين أنّ العوامل ذاتها لا يمكنها أن تجعل شخصاً آخر ـ تكون قوة إشراف «الأنا» وسيطرتها فيه أكبر ـ يقوم بالعمل، أو يمتنع عنه جبراً أو اضطراراً، وهكذا قد تكون تلك العوامل موجبة لصدور عمل أكثر جبراً بالنسبة لشخص ثالث تقريباً.

ثم إنّه قد يتوهم بأنّه وعلى الرغم من قبولنا لاشراف «الأنا» وسيطرتها فإننا حينما نرجّح أحد الطرفين سوف يكون ذلك بحاجة إلى علّة، وبتعبير أوضح: لو فرضنا صحة ظهور «الأنا» وإشرافها وسيطرتها على قطبي الامتناع والاستجابة في بعض الأعمال، وفرضنا أن الإرادة بصفتها علّة متصلة لا توجب العمل في النهاية فإنّه لابدّ أن نأخذ بنظر الاعتبار أن ترجيح أحد القطبين على الآخر يكون بحاجة إلى العلّة المرجحة، ومع فرض تدخل تلك العلّة في العمل فإنّه لن يكون للاختيار معنى. وبتعبير أبسط: إنّه

وحينما تحدث الإرادة (الطلب) بسبب نشاط الغريزة ذات الصلة ولم يكن هناك سيطرة للأنا فإنّ الإرادة سوف تستمر في مسيرها وتتجه وفق نشاط الغريزة باتجاه ما يسد حاجة تلك الغريزة، وعلى العكس من ذلك عندما يوجب نشاط غريزة معينة الامتناع عن عملٍ ما ولم تكن هناك سيطرة للأنا فلا شك أنّ كراهة العمل، أو طلب ترك العمل سوف يستمر في مسيرته ويمنع الإنسان من الإقدام على العمل. والآن لنفرض أن «الأنا» تريد ـ ومن خلال استخدام قوة إشرافها وسيطرتها ـ أن تعيّن أحد قطبي الامتناع والاستجابة وقيادة الإرادة أو الكراهة، وبتعبير أبسط: ترجح أحد الطرفين في هذه الظاهرة التي هي كسائر الظواهر الداخلية (النفسية) التي تحتاج إلى مرجح، فإنّ مفهوم الاختيار سيكون مبهماً في هذا الفرض. بل يمكن القول أن الإشراف والسيطرة المذكورين سيكونا ظاهرة آلية نظير سائر الظواهر الطبيعية الأخرى، وليس هناك أيّة منافاة بين أن يكون لـ«الأنا» السيطرة وأن تكون سيطرتها معلولة لعلّةٍ ما. وفي جواب هذا التوهم تذكر مقالة (بول فولكيه) حيث قال: «إنّ العمل الحر ليس انقلاباً لا يمكن تبريره بأيّة طريقة، وفي الحقيقة أنّ للحياة النفسية قوانينها الخاصة» ثم ينقل عن (هفدينغ) فيقول:

«ليس بإمكان الفكر بالمعنى الأخص أن يخالف القوانين المذكورة، فكما لا نستطيع بمساعدة أيّة آلة صناعية أن نعيق حركة قوانين الطبيعة (بل نستطيع أن نستخدمها للوصول إلى أهدافنا) كذلك لا نستطيع استخدام القوانين النفسية كسائر القوانين الفيزيائية لتحقيق أهدافنا أيضاً».[1]

إذن يصحح القول باستحالة ترجيح «الأنا» لأحد الطرفين بدون سبب مرجح، ولكن يجب أن نعلم أنّ السبب المرجح لا يوجب الزاماً كما يوجبه في الفيزياء الرسمية لدرجة يؤدي إلى إسقاط إشراف «الأنا» وسيطرتها لجعل العامل المفروض منحرفاً؛ لأنّ ذلك الدافع الذي أوجب استخدام سلطة «الأنا» لطرفٍ ما (العمل مثلاً) فإنّه سيوجب ذلك العمل بصورة حتمية. ولابدّ من فرض إنسداد الطريق الثاني (الطرف

---

١. المصدر السابق، ص ٤٨٥.

الثانى) نهائياً حينئذٍ يمكن أن يقال إنّ «الأنا» عندما اختارت الطريق سيكون الطريق الثاني مفتوحاً استناداً إلى ثلاثة أدلة:

الأول: عندما يتم اختيار الطريق الأول إذا كان الطريق الثاني مسدوداً نهائياً، ولم يمكن الدخول فيه، فما هو السبب في أن يظهر الإنسان الندم ويلوم نفسه بعد الانتباه إلى تساهله وتقصيره في اختيار الطريق الأول؛ إذ من الواضح أننا إذا انتخبنا الطريق الأول مع إمكان قطع الطريق الثاني، ثم انتبهنا إلى خطأنا فأننا سنشعر بحالة من الندم، ولا يمكن أن تتحقق هذه الحالة النفسية بدون إمكان انتخاب الطريق الثاني وترك الطريق الأول.

الثاني: كلما مضت لحظة من نشاطنا الداخلي (النفسي) فإنّ اللحظة الثانية من النشاط لا تفرض نفسها علينا بصورة حتمية، أي إننا نستمر في نشاطنا قبل أن تحين اللحظة الثانية مع أننا نرى إمكانية إيقاف النشاط في تلك اللحظة، ومن المؤكد نحن لا نقول أن جميع الأعمال من هذا القبيل وأن اللحظة التالية لا تثبت ضرورتها، بل على العكس من ذلك نقول هناك الكثير من الأعمال التي لا يتم الإقدام على الطريق الأول فيها إلّا إذا إنسد الطريق الثاني.

ومن المناسب لتوضيح هذا الأمر أن نرى من المناسب تناول أقسام العمل من هذه الناحية أيضاً:

تقسيم الأعمال نظرا إلى الطريق الثاني

يمكننا تقسيم الأعمال إلى ثلاثة أقسام هامة من هذه الناحية:

ألف) الأعمال التي يكون الطريق الثاني فيها مسدوداً منذ البداية وليس هناك مجال غير اختيار الطريق الأول، ففي هذه الحالة لا يمكن لـ«الأنا» أية سلطة وإمكانية لصرف الإرادة عن الطريق الأول. ومن الواضح جداً أن هذا القسم من العمل القهري الذي لا اختيار فيه.

ب) هناك مجموعة من الأعمال يوجد فيها قبل البدء بذلك العمل ظاهرة المنع عن الإقدام تعادل «الأنا»، ثم تبدأ «الأنا» ـ نظراً إلى العامل المرجح ـ بالتحريك في الطريق

الذي يؤيده ذلك العامل المرجح، ولكن الطريق الثاني سوف يكون مسدوداً بعد الترجيح والبدء بالتحريك في ذلك الطريق.

وفي هذه الحالة يصبح البدء بالتحريك في الطريق تحت إشراف «الأنا» وسيطرتها منعدما ويحمل العمل طابعاً اجبارياً.

ج) وتوجد مجموعة أخرى من الأعمال التي تمتلك «الأنا» فيها الإشراف والسيطرة منذ بداية العمل وتظل محافظة عليهما خلال استمرارها في الطريق المنتخب.

ومن الأمثلة المناسبة لهذا النوع من الأعمال ما نشاهدة في بعض اللوحات الفنية والمعزوفات الموسيقية التي هي في منتهي الدّقة، وهكذا المعادلات العامة في الأعمال الرياضية الدقيقة؛ لأنّ لـ«الأنا» في هذا النوع من الأعمال الدقيقة إشرافاً وسيطرة على الأساليب والأقسام المستخدمة فيها بصورة كاملة. وليست هذه الأقسام المختلفة من العمل أمراً يمكن التغاضي عنه.

فإذا قلنا أن إشراف «الأنا» وسيطرتها يحتاج إلى علّة ميكانيكية حتمية فإنّه لابدّ من اعتبار هذه الأقسام الثلاثة قسماً واحداً من العمل وإنّ لاحظنا سابقاً أنّ بين هذه الأقسام اختلاف تام.

الدليل الثالث: يجب إخضاع استقامة «الأنا» ـ (ولو للحظات قليلة على مفترق الطرق، ثم انتخابها لأحد الطريقين ـ للدراسة والتحليل الدقيق. لقد شاهدنا كثيراً عندما نقف على مفترق الطرق أحياناً، وبعد ترجيح أحد الطريقين على الآخر نبدأ بالتفكير والتأمل فنعيش لحظات من التردد، أي إننا لا نستطيع ترجيح عامل الطريق «A» دون ترجيح عامل «B»، وهذه الحالة النفسية بحاجة إلى دراسة كثيرة، ولا شك في حدوث حالة من التردد لدينا أحياناً، ومن ثم نرجح أحد الطريقين ونختاره.

ولندقق الآن في أن «الأنا» عندما تفكر في سبب اختيار الطريق «A» مثلاً، هل يستطيع ذلك السبب أن يجبرها على ترجيحه بصورة حتمية؟ كلا؛ لأنّه إذا كان كذلك واعتبرت «الأنا» سبب ترجيح «A» أمراً ضرورياً حتمياً عند التفكير به فلماذا تأخذ

بالتفكير في سبب الطريق (B) مرّة أخرى؟

عندما تتأمل «الأنا» وهي مترددة وتفكر بالسبب (A) تارة، وبالسبب (B) تارة أُخرى، فإنّ ذلك يكشف عن أن أياً من السببين لم يفرض نفسه عليها في هذه الحالة، إذاً لم تتطبع النفس بطابع أي واحدٍ منهما، بل هي كمشاهد يتأمل حسن وقبح الموضوع وقبحه. فإذا فرضنا والحال هذه أنّ «الأنا» رجّحت أحد السببين المذكورين، فالفرض هو أن ذينك الطريقين قد أثّرا في هدف «الأنا» لدرجة جعلاها تعيش حالة من التردد.

وحينئذٍ يمكن أن نجد سبباً يوجب أحد الطريقين بصورة حتمية، وعندئذٍ ترتفع حالة التردد وتنتفي إمكانية الطريق الثاني، ولكن السبب لا يوجب ذلك بهذا النحو بصورة قطعية دائماً، بل يمنع ترجيحاً لأحد الطريقين، ولكن يبقى الطريق الأول على إمكانه، وعليه لا نريد القول بأنّ الحرية عبارة عن القدرة على التصميم، أو الإقدام على العمل بدون سبب، بل نقول: يجب أن نضع شروط العلّية في عالم الطبيعة (هيكل عالم الطبيعة) جانباً في بعض نشاطاتنا النفسية بصورة نهائية طبقاً لتجاربنا النفسية المحسوسة.

ونلخص هذه المسألة بعبارات النص التالي الذي يعتبره (فولكيه) من أقوى الاستدلالات على الحرية، حيث قال: «تتوجه الإرادة إلى الأشياء بنسبة فائدتها ومطلوبيتها، فإذا بدت الأشياء المذكورة في رأينا مطلوبة مطلقاً فالإرادة ستتوجه نحوها بالضرورة، وإذا حكمنا عليها (من وجهة نظر معينة) بأنّها مطلوبة نسبياً، ففي هذه الحالة يمكن أن يتوجه العقل إلى وجهة نظر أُخرى ويمنع العمل في النتيجة، ومن جهة أُخري تعتبر جميع الأشياء التي يجب أن نختارها من وجهة نظر معيّنة مطابقة لبعض الرغبات ومخالفة للبعض الآخر. فينبغي ألاّ نتجه نحوها ونكون في حلٍّ منها».[١]

إنّ معنى قوله: «فإذا بدت الأشياء المذكورة في رأينا مطلوبة مطلقاً فالإرادة ستتوجه نحوها بالضرورة» هو إنسداد أي طريق آخر عدا الطريق الذي تتوجه الإرادة نحوه، ومن البديهى لا يكون هناك عمل حر في هذه الحالة، ولكن من هذا الذي يمكنه أن

---

١. المصدر السابق، ص ٤٨٩.

يبدى أدنى شك في أنّ جميع الأشياء التي تحركنا بسبب مطلوبيتها هي من قبيل القسم الأول؟ لا شك أن الأمر ليس كذلك.

إننا وفي نفس الوقت الذي نشاهد فيه فائدة في شيءٍ ما نبادر إلى تحصيله وإن لم تكن تلك الفائدة محرزة مائة بالمئة حتى وإن رافقها ضرر بمقدار (١٠٪) مثلاً، فإننا عندما نغض الطرف عن تلك العشرة بالمئة ونسعى إلى الحصول على (٩٠٪) من الفائدة، نكون قد قمنا بعمل لم يكن سببه وجود حقيقي مائة بالمئة.

توضيح آخر حول انفتاح الطريق الثاني

قد تكون العوامل الميكانيكية الخارجية والداخلية شديدة وقوية في بعض الأحيان لدرجة لا تسلب من إشرافها وسلطتها فحسب، بل من الممكن أن تلقي بـ«الأنا» في الظلمات، وتفقد نفسها ففي هذه الحالة لا شك بأنّ العمل سيكون إجبارياً، ولن يكون له أية حصة من الاختيار، فالاستماع إلى معزوفة موسيقية جميلة للغاية وجذابة، مثلاً، لا تعدم إشراف «الأنا» وسيطرتها بشكل نهائي فقط، بل تجعل ذات «الأنا» مغفولاً عنها بشكل تام، لهذا قد لا يكون للعوامل الخارجية ـ كالأصوات والأشكال والألوان، بل الآثار الطبيعة التي تقع على جسم المستمع ـ القدرة على صرف ذلك، وهكذا الاستماع إلى أمر حيوي وهام للغاية، فإنّه يوجب تمركز القوى النفسية، وكذا الأمر إذا واجه الإنسان مشهداً يثير الرأفة والعطف، أو جريمة تبعث على الإشمئزاز، حيث تكون الإرادة ـ وهي بصدد الاستجابة لكل واحد من الدوافع المذكورة في الأمثلة السابقة ـ منقادة مائة بالمئة. وليس لـ«الأنا» ظهور، حتى يكون لها إشراف وسيطرة، بل وأكثر من ذلك بإمكان أي نغمة موسيقية أو شعار في غاية الروعة أن يحدثا إثراً تكون نتيجته إعداد المشاعر الإنسانية لـ«الأنا» ـ والتي لها علاقة وثيقة بها ـ للإنهيار، فإذا أخذنا المعزوفات الموسيقية التي كانت تستخدم سابقاً في إثارة الروح القتالية وشعارات المجتمعات التي تعيش حالة من التغيير كموسيقى النشيد الوطني الفرنسي

(المارسييز) للجندي الفرنسي وشعار «ألمانيا فوق الجميع» للجنود النازيين مثلاً؛ فإنّ جميعها تكون من هذا القبيل، ولكننا نعلم بأنّ الدوافع ليست جميعها على النمط الموجود في الأمثلة المذكورة، بحيث لا يتمكن الإنسان أن يتصور أيّة جهة مخالفة لاستجابة الدافع.

ولنتناول الآن ذلك المشهد الجميل الذي جذبنا نحوه، حيث يمكن أن يتجلى ذلك لـ«الأنا» بنحو يمنع تغيير اتجاه الإرادة إلى أيّة جهة عدا اتجاهها، وفي الوقت ذاته قد لا يجذب ذاك المشهد «الأنا» بالنحو الذي لا يستطيع معه أي دافع أن يجعل الإرادة تتجه نحوه. والذي يؤيد ذلك هو أن «الأنا» تقوم بالموازنة، أو تستمر في نفس المسار الفعلي، أو تتحول من ذلك المسار إلى مسار آخر في جميع لحظات إرادة العمل والعزم عليه وأثناء القيام به مع ظهور عامل جزئي يخالف المسار الفعلي للإرادة.

وأفضل شاهد حسّي على هذا الادعاء هو أننا لا نستطيع أن نشاهد ـ وإلى حين يبدأ العمل ـ لحظة في النفس الإنسانية تملك الإرادة والتصميم بالفعل وتكون فيها «الأنا» جبرية، أي لا يمكن الإشارة إلى لحظة زمنية توجب اللحظة التالية من الإرادة والتصميم بصورة جبرية. نعم بعد أن يبدأ الجزء الأول من العمل يدخل وجوده، بل وجود الإرادة والتصميم ضمن النظام الكوني المتناسق، وسيشارك في جميع العمليات الطبيعية التي ستحدث بحدوث الإرادة والتصميم والجزء من العمل، إلّا أنّ الوجود الفعلي لأيّة حادثة حدثت في عالم الطبيعة لا تستطيع أن تصطبغ بصبغة الجبر، أو الحرية. فما ظنّه البعض من أن ظاهرة الاختيار ـ التي تعبّر عن إمكانية هذا أو ذاك ـ ينبغي أن تكون في الظواهر الموجودة أيضاً، خاطئ جداً، ويستحيل أن يوجد أي موجود بدون أن يتعيّن بالتعين الخاص به، وكل شيء إذا وجد فهو معين ومحدد وغير قابل للإنطباق على غير ذاته، بل الموجود فينا هو امتزاج العمل بالاختيار وإمكانية هذا، أو ذاك، وهو أمر مسبب عن إشراف «الأنا» وسيطرتها على الإرادة ولحظات العمل.

وباختصار إن قبلنا المبادئ الثلاثة التالية:

١. إشراف «الأنا» وسيطرتها على قطبي الاستجابة والامتناع.

٢. جميع الدوافع التي تبعث الإنسان على العمل لا تكون باعثيتها للإنسان حتمية دائماً.

٣. سقوط الإرادة القدر يجي وقابليتها على التلاشي بأي واحدٍ من العاملين الخارجي والداخلي، فظاهرة الاختيار ظاهرة أصيلة تثبت من خلال التجربة.

نحن لا نعلم لماذا لا يعتبر الإنسان الاختلاف والتضاد الموجود في ظواهر عالم الطبيعة وقوانينه مغايراً لوحدة المعلومات ووحدة ذلك العالم، ولكن إذا قيل: إنّ قانون العلّية الذي يحكم عالم الطبيعة يغاير العلّية التي تحكم العالم النفسي، وإنّهُما لا يتساويان فإنّ الأصوات سترتفع وسيقال: إنّكم تريدون أن تفصلوا بين مجالين في العالم، بينما لا نريد الفصل بينهما.

إنّ الظواهر النفسية هي التي جعلتنا نتخذ نمطين من التفكير، ولهذا السبب لسنا وحدنا نقول بأن الاختيار والحرية لا يتغايران مع تناسق عالم الطبيعة، بل يرى أغلب روّاد المفكرين أنّ حرية الإنسان حقيقة ثابتة ويدافعون عنها بكل صراحة مع أنّهم يعتقدون بأنّ قانون العلّية يحكم العالم الخارجي بصورة قطعية، ويرون العالم مجموعة متناسقة ومنتظمة، ونذكر هنا مفكرين كبيرين على سبيل المثال:

يقول (موريس مترلينغ) حول النظم الموجود في العالم بكل صراحة:

«يستحيل ويمتنع أن يحدث للذرة والالكترون ـ وبعبارة بسيطة: للمادة ـ ما هو مخالف للقانون، وكل ما يحدث في المادة يستحيل أن يتجاوز قوانين العالم العجيبة ولو للحظة واحدة، فإنّ تحويل الذرة إلى حرارة وكهرباء، وتحويل الحرارة والكهرباء إلى الذرة، كل ذلك يعد جزءاً من القوانين الدائمية الثابتة في العالم وإن تحولت مئات الآلاف من الشموس إلى غاز في لحظة واحدة نتيجة لانشطار الذرة، وكل ذلك يتم وفقاً لقانون العالم العام والدائم أيضاً. إنّ من المستحيل لكل أحد من كائنات العالم أن

يغير واحداً من قوانينه الأساسية وتحويلة إلى شيء آخر. فإذا تصورنا أحياناً إننا غيّرنا قوانين العالم ففي الحقيقة إننا غيّرنا جهلنا وقصور فهمنا».[١]

وهو نفسه الذي يقول أيضاً:

«تتوقف السعادة إجمالاً على الحرية النفسية، فإذا كانت الأعمال حسنة أزدادت الحرية وإن كانت سيئة تناقصت. عندما يقول (مارك اورل): «كلّما يعفو (الإنسان) ويسامح أو ينجح في الكشف عن حقيقة جديدة، أو يتجاوز عن خطأ، أو حينما يغرق في التفكير يجد نفسه حراً»، فإنّ كلامه هذا عين الحقيقة ولا ينبغي حمله على المبالغة. وهكذا عندما يرتكب «مكبث» عملاً سيئاً ويرى نفسه مكبلاً بجريرته فهو ليس مجازاً ولا استعارة، فالعمل الحسن والسيء سواء اقترنا بالكبرياء أو الغرور ـ أي كان فاعله من الكبار والمشهورين ـ أو كانا بسيطين ليس فيهما ذلك، فالحكم واحد».[٢]

إذا نظرنا بعين الدّقة إلى نصائح (كونفوسيوس) سنجده يبيّن جميع مبادئ الإنسان الراقية باعتبارها مبادئ الإنسان المتحرر، فهو، مثلاً، يقول: «الحر هو الذي لا يضيع حقّ الآخرين». وباعتقادي إنّ الإمام حسين بن علي عليه السلام حينما علم بالحر بن يزيد الرياحي قال: «أنت حرّ كما سمّتك أُمك»، إنّه أعظم وأرقى تكريم يمكن أن يكون ثمناً لتضحيات ذلك الرجل.

وبهذا المعنى أنشد الشاعر:

المرشد في مدرسة العشق علي كل النّاس عبيد والحر علي[٣]

والسبب في نسبة هذه الحرية إلى علي بن أبي طالب عليه السلام هو إيجاد «الأنا» التوازن بين قطبي الاستجابة والامتناع وعدم الاستسلام للدوافع الباطلة، والاستفادة الصحيحة من إشراف «الأنا» وسيطرتها مما هو مشهود في حياته عليه السلام بشكل تام، ففي قصة قتله لعمرو

---

١. انديشه‌هاى يك مغز بزرگ (افكار عقل كبير)، ج ٤، ص ٩٤.

٢. آزادى وحيثيت انسان، ص ١٥١.

٣. در مكتب عشق پير استاد على است عالم همه بنده‌اند وآزاد على است

بن عبدود الذي قام به دفاعاً عن المجتمع الإسلامى كانت كل العوامل: من قتل الامام له وجثومه على صدره والجيشان يرقبان هذا المشهد الذي فيه تعيين مصير الإسلام، وحلاوة النصر على الأعداء الذي توقفت عليه حياة المسلمين، مضافاً إلى ذلك بصق عمرو في وجهه، فلم يكن هناك والحال هذه مجال لترجيح المقاومة. ولكن إشراف وسيطرة «أناه»ﷺ كبحا هياج غضبه الحتمي للتعجيل في قتل عمرو، حيث رجّح المقاومة أمام الدوافع النفسية بأن قام من على صدره وأوجد التوازن في وضعه النفسي الذي شتته إعصار الإنتقام، وكما قال جلال الدين الرومي:

قال اضرب بالسيف في سبيل الله　　　املك نفسي ولست مملوكاً لجسدي[1]

و لنعد إلى عبارة (مترلينغ) حيث قال: «تتوقف السعادة إجمالاً على الحرية النفسية فإذا كانت الأعمال حسنة زادت الحرية وإن كانت سيئة انقصتها».

إنّ مراد (مترلينغ) وإن كان واضحاً لكننا نستطيع أن نقول أنّ السبب الأساسي للأعمال الحسنة حرية إشراف «الأنا» وسيطرتها على الغرائز الحيوانية، ومن جانب آخر يكشف صدور الأعمال الحسنة عن وجود الحرية الذاتية، وكذا العكس فإنّ الوقوع في شَرَك الغرائز الحيوانية (عدم التمتع بالحرية) هو سبب الأعمال الغير لائقة (السيئة)، ولكن ينبغي ألاّ ننسى أنّ المراد من كون الأعمال السيئة مسببة عن الحرية لا يستلزم أن تكون جميع الأعمال السيئة مسببة عن الجبر، بل المقصود أن «ألانا» لو فقدت إشرافها وسيطرتها اتجهت النفس الإنسانية نحو السوء بسبب اُلفتها الطبيعية بالماديات والشهوات، ولكن لا يمكن لهذا الميل أن يكون جبرياً، لأنّ بإمكان سيطرة «الأنا» الإشراف دائماً على انحطاط النفس البشرية وارتقاءها نتيجةً لأقسام الأعمال المتنوعة.

وأمّا (آلبرت أينشتاين)، فقد دافع هذا المفكر عن كون العالم مجموعة متناسقة حتى النفس الأخير، وسننقل هنا عدداً من النصوص على سبيل المثال، ثم نعرض

---

١. گفت من تيغ از پى حق ميزنم　　　مالك روحم نه مملوك تنم

نظريته حول الحرية، حيث ظن البعض أنّها تتغاير مع نظم العالم.

يقول (أينشتاين):

«أنا لا أستطيع أن أتصور بأنّ الله قد استخف بالعالم واتخذه عبثاً».[1]

فهو مستاء من الرأي القائل بأنّ العلم يستطيع أن يوضح نتائج المشاهدات ويربطها ببعضها، ويؤمن بعالم يسوده النظم والتناسق، ويرى أنّ البشر المتفرس[2] سيصل إلى العلم الذي يحتوي على الحقيقة الفيزيائية، وهو لا يقصد الذرة بهذا الرأي، بل يريد بذلك النجوم والفضاء اللاّمحدود الذي وراءها ايضاً.

ويقول نفس هذا المفكر وبكل صراحة:

«يبدو في الوهلة الأُولى أنّه ليست هناك علاقة قوية بين الحرية والعلم، وأنّ الحرية قد تتحقّق بدون العلم، أي في تلك الحدود التي يستطيع فيها الإنسان أن يعيش من غير علم، (ذلك الإنسان الذي فطر على حبٍّ تحصيل العلم والمعرفة)، ولكن ما هي فائدة العلم من غير حرية؟ إن رجل العلم ـ أي الإنسان الذي يتعامل مع العلم والبحث في الحياة ـ يحتاج إلى الحرية الذاتية قبل كل شيء، وأنه مضطر إلى أن يحرر نفسه من قبضة الأوهام وممّا يتسمّى باسم الحقيقة خطأً، ولابدّ أن يختم على الحقائق السابقة في مقابل الإكتشافات العلمية والتقنية بختم البطلان، وإن كانت تلك الحقائق منسوبة إلى شخصيات مشهورة ذات اختيار تام. ومن هنا لا شك في أنّه ينبعي اعتبار الاستقلال من الضروريات الأولية المسلّمة في طلب الحقيقة والدراسات العلمية، ولكننا يجب ألاّ ننسى أن الحرية السياسية للعلماء في غاية الأهمية أيضاً. ينبغي أن يكون العالم حراً كي يستطيع التعبير عن عقائده وأفكاره من دون أن يخشى أحداً، أو يرى حياته مهددة وفي خطر. إنّ لهذه الحرية الأهمية القصوى لدى العلماء ـ الذين يمارسون البحوث التاريخية ـ والمؤرخين..... ويقتضي العلم والنشاطات التي توجد التقدم المعنوي

---

١. لينكلن بارنت، جهان وانيشتين، ص ٤٠.

٢. هوالذي يدرك شيئاً من خلال علامة أو أثر ما (لغتنامه دهخدا).

حرية أُخرى أيضاً يمكن أن نسمّيها الحرية الذاتية، وأقصد بالحرية الذاتية هو أن يكون للضمير القدرة على البقاء مستقلاً، وألاّ تحدد الأوهام والخرافات والأفكار والعقائد الباطلة التي لا يجرؤ أحد على مخالفتها لكونها قديمة، ولمجرد أنّها تحمل طابعاً حكمياً وعلمياً لا يمكن لأحد أن يوجه إليها النقد والتشكيك ويحدد من خلالها دائرة الفكر البشري، هذه الحرية الذاتية نعمة إلهية، وهي موهبة عظمى للذين نالوها، ومع كل ذلك فإنّ على المجتمع أن يساعد على تحقّق هذه الحرية إلى حدٍ ما، أي أن يحترم الذين حصلوا عليها، وأن يمنع من إيجاد المشاكل في طريق تحقّقها...... الآن ونصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ العلم والمعرفة، أي عالم المعنى، إنّما يتطورا إذا تحقّقت هاتان الحريتان اللتان تمّ الحديث عنهما، أي الحرية الذاتية والحرية الموضوعية؛ إذ من البديهي أنّ ترقي الأمور المعنوية وتطور العلم يوجبان الراحة النفسية والجسدية لبني الإنسان».[١]

إنّ عبارات (موريس مترلينغ) وإن كانت أكثر صراحة من كلام (آلبرت أينشتاين) في ظاهرة الحرية بالمعنى العلمي والنفسي، ولكن لكلام الأخير دلالة واضحة على وجود الاختيار أيضاً؛ لأنّه لو كان يقصد بالحرية الحرية السياسية وحدها لما قال بعد حديثه عن الحرية لبالمعنى السياسي: «و يقتضي العلم والنشاطات التي توجد التقدم المعنوي حرية أُخرى أيضاً يمكن أن نسمّيها الحرية الذاتية، وأقصد بالحرية الذاتية هي التي يكون للضمير القدرة على البقاء مستقلاً». فقد لوحظ أنّ هذا المفكر يقول بصراحة:

على الباحث أن يحافظ على اسقلاله الذاتي أمام الموانع (العوامل الميكانيكية الذاتية)، فإنّ عبارة: «و اقصد بالحرية الذاتية هي أن يكون للضمير القدرة على البقاء مستقلاً» ذات دلالة صريحة على الحرية التي هي موضوع بحثنا.

إنّ النقطة التي لابدّ من النظر فيها بدقة في كلام (أينشتاين)[٢] هي أنّه قال: «ينبغي أن

---

١. آزادى وحيثيت انسان، ص١٥٥، ١٥٦، نقلاً عن حرية العلم بقلم اينشتاين.
٢. بالطبع أنّ بحثنا في الحرية الذاتية ولكن وبالنظر إلى أنّ هذه النقط ذات أهمية قصوى لذلك سندرسها.

يكون العالم حراً كي يستطيع التعبير عن عقائده وأفكاره من دون أن يخشى أحداً ويرى حياته، أو طريقة حياته، مهددة وفي خطر».

إنّ هذا النوع من الحرية المطلقة التي يقترحها هذا المفكر الشهير ليس من المعلوم كونه في صالح المجتمعات البشرية في جميع الأحوال والظروف. ولتوضيح هذا الأمر نقول: لا يمكن بأي نحو من الأنحاء الشك في أنّ لمبدأ الحرية من الأهمية بمكانٍ بحيث يمكن كما يقول (جان جاك روسو) اعتباره الحكم الفصل والمميز بين الإنسان والحيوان، ونحن أيضاً لا نعرف عبارة افضل مما قاله (روسو) حول التعريف بقيمة الحرية. ولكن الحقيقة هي أن المجتمعات البشرية قد أسست لنفسها في كل عصر من العصور مجموعة من المبادئ وبنت عليها القيم الإنسانية، ونحن نعلم بأنّ لإستحكام العقائد بين النّاس أهمية كبيرة، حيث يعرض لنا التاريخ البشري الملايين بل المليارات من الخسائر والتضحيات في سبيل العقيدة، وهذا يكشف عن مدى استهانة الروح البشرية بنفسها في سبيل المبادئ والعقائد التي اختمرت فيها، بحيث لا تعتبر الحياة حياة بدونها، ومع هذا إذا سمحنا لبني الإنسان بالحرية المطلقة المجردة عن أي قيد منطقي، لم نكن قد وفّرنا للأفكار أسباب التشويش والاضطرابات المستأصلة، فإذا كنا نريد العلم من أجل الإنسان، ونريد الإنسان من أجل العلم الذي يكون أصلح لحال البشر، فإنّ علينا أن نكون أكثر تأملاً في هذه المسألة.

إنّ الذي يبدو في الوهلة الأُولى، هو أنّ التفكير والبحث حول أيّة قضية ومهما كان نوعها يجب أن يتمتع بالحرية ومن دون أي قيد وشرط، ولكن التعبير عن النظريات والعقائد في المجتمعات ـ لاسيّما القضايا التي ترتبط بالبشرية ـ ينبغي ألاّ يتم بدونهما (القيد والشرط). وهذا القيد عبارة عن أنّ هذه النظريات والعقائد الحديثة يلزم أن تخضع للدراسة والاختبار، إلى أقصى حدٍ ممكن وإلا كان علينا أن نتقيد فيها من ناحية بذل الوقت والأموال الطائلة ولا نتألم بطول الفترة التي يستغرقها ذلك العمل أيضاً،

وعندما تثبت هذه النظرية حقيقتها من خلال التجارب حينئذٍ تعرض على جميع المجتمعات بحرية كاملة كي يستطيع النّاس أن يستفيدوا منها في حياتهم. وأمّا إذاكانت النظرية لم تزل في بوتقة الاختبار، ولم يؤيد المتخصصون واقعيتها فلا نملك الدليل المنطقي الذي يجبرنا على عرضها بشكل عام، بل الأدلة الموضوعية كما هو ملاحظة تشجب عرضها بهذا النحو، نعم لجميع العلماء ـ الذين لهم حقّ الاختبار وإبداء الرأي ـ القيام بالبحث والدراسة فيها بحرية تامة. فلو اتبعنا هذا المنهج في التعبير عن العقائد لماكنا نمنع من تقدّم العلوم فحسب، بل كنا نعرف حقيقة القضايا الهامة التي قد يتوقف عليها مصير الحياة الفردية والاجتماعية للبشرية جمعاء، والتي تشوش أفكار العلماء ـ بسبب جهلهم بها ـ قبل النّاس العاديين، ونقدّمها لهم لتوظيفها في حياتهم. وإذا ثبتت حقيقة هذه النظرية لنا من الناحية العلمية مائة بالمئة إمكننا أن نقنع المجتمعات بجهلهم هذا الأمر، وبأنّ الحقيقة هي ما نقوله نحن، حينها سيتجرع النّاس مرارة هذه الحقيقة لكونها واقعاً، وأمّا إذا لم تثبت صحة هذه النظرية وعرضناها على الرأي العام بالاستفادة من قوتين مبهجتين «النظرية الحديثة والحرية» وكانت هناك نظرية أخرى في مقابل هذه النظرية قد تم عرضها على الرأي العام باعتبارها نظرية وقانوناً ثابتاً، بالاستفادة من نفس تلك القوتين (الحداثة والحرية) ففي هذه الحالة سوف نتسبب في حدوث خسائر واضطرابات للرأي العام من غير داعٍ لذلك، ويمكن أن نذكر في ذلك على سبيل المثال نظريتي تطور الأنواع والأصل الثالث لفرويد، هل تعلمون ما أحدثته هاتان النظريتان الغير ثابتتين من اضطرابات فكرية للرأي العام؟! ولهذا السبب جعل بعض العلماء المعاصرين هذا النمط من الحرية المطلقة من ناحية ضررها للأفكار مساوياً لضرر تقصّي العقائد في القرون الوسطى. ومن المؤكد إنني لا أقبل هذه المساواة، بل أرى أن ضرر تقصي العقائد أكثر بكثير من ضرر هذه الحرية، ولكنني أعتقد بأنّ مضار هذه الحرية المطلقة ملفت للنظر جداً. ويجب أن يعلم أنّ مرادنا من

الاحتياط المنطقي في التعبير عن العقائد هو القضايا المرتبطة بالبشر فقط؛ لأنّ الإنسان الذي تظهر مجهولاته كالسيل حتى في أفكار أعظم العلماء لا تقدّم له هذه الحرية اللاّمنطقية شيئاً إلاّ أن تضيف مشكلة أُخرى إلى مشاكله غير قابلة للعلاج، ولنتصور هنا أن هناك أشخاصاً ـ سواء في المجتمعات المتحضرة أو في المجتمعات المتخلّفة ـ يوجهون نقداً إلى الحرية التي هي مبدأ إنساني أولي، ويستعملون كلمات وعبارات مضللة من قبيل: أيّها النّاس إنّكم لا تفهمون أنّ الحرية بلاء عظيم، وأنّ ما قاله (ارسطو) من أن بعض النّاس يولدون وهم أُمراء، والبعض الآخر يولدون وهم رعية، وأنّ عظمة وشخصية (ارسطو) بالنسبة لجميع العلماء ـ ومنهم استيوارت ميل المدافع عن الحرية ـ دليل منطقي على هزيمة الحرية، أفلا نعتبر هؤلاء الأشخاص خونة؟ وهل نسمح لهم أن يستخدموا نفس مفهوم الحرية من أجل القضاء عليها؟

مضافاً إلى أننا لو دقّقنا في كلام العلماء الرواد الذين درسوا الإنسان من جميع جوانبه، سنجد أنّهم لا يملكون تفسيراً منطقياً للحرية، والمثير للعجب أنّ (أينشتاين) يسمح بانعدام حياة الإنسان، أو طريقة حياته من أجل التمتع بالحرية، لكنه لا يلتفت إلى أنّ حرية هذا الإنسان، أو التظاهر بها من غير تفكير يمكن أن يهددا حرية المجتمع.

ومن المحتمل بل من المؤكد أن (برتراند راسل) قد إلتفت إلى هذا الأمر، حيث قال: «على الإنسان في المجتمع الصالح أن يكون:

١. مفيداً؛

٢. مصوناً من الشقاء الذي لا يستحقه قدر الإمكان؛

٣. الحصول على فرصة الكشف عن الإبداعات التي لا تضر بالآخرين».[١]

وقال (للفرد نورث وايتهد) حول الحرية اللّامفسرة:

«لم تُحَل أيّ من الاختلافات حول الآراء السياسية في العالم القديم، فإنّ جميع

---

١. برتراند راسل، **تأثير علم بر اجتماع**، ص ١٣١.

المسائل التي بحثها افلاطون لا زالت مطروحة على بساط البحث في العصر الحاضر أيضاً، ورغم ذلك فإنّ هناك اختلافاً رئيسياً بين النظريات القديمة والحديثة، فنحن نختلف مع القدماء في موضوع اتفق جميعهم عليه، فقد كانت العبودية تشكل أساس نظريات المفكرين السياسيين آنذاك، أمّا اليوم فإنّ الحرية هي الأساس في تلك النظريات، فقد واجهت العقول الثاقبة قديماً صعوبة في التوفيق بين مبادئ الفكر العبودي وبين الحقائق الأخلاقية البسيطة والمنهج الاجتماعي، وتواجه مناهج بحثنا الاجتماعي في هذه الأيام صعوبة أيضاً في التوفيق بين مبادئ الحرية وبين مجموعة أخرى من الحقائق الواضحة المدهشة والمناهضة للتوفيق، والتي لا تتصور إلاّ بصفه كونها ضرورة يتصور بأنّها وحشية مفعمة بالكراهية، ومع ذلك القصد شكلت الحرية والمساواة المتضمنتين لصفات معيبة تتبعها بصفها محور الأفكار السياسية الحديثة، بينما كانت العبودية عند المتقدمين هي الحجر الأساس بصفتها أصلاً مماثلاً حاوياً للعيوب»[1]

ترد ثلاثة اعتراضات هامة على هذه النظرية التي عرضناها:

الاعتراض الأول: من الذي يتولى اثبات تخصّص الذين يملكون الحقّ في إثبات نظرية من النظريات؟

إذ من الصعب جداً تحديد أنّ الشخص الفلاني متخصّص يملك الحقّ في ذلك. وقد تظهر الحقيقة في فكر إنسان معين فيقوم جميع المتخصّصين بمعارضتها، أو حينما يعرض العباقرة نظريات فإنّها غالباً ما تواجه الصمت في البداية.

لا يستطيع هذا الاعتراض الذي يمكن تقسيمه إلى مسألتين أن يدحض النظرية المذكورة، أو على الأقل لا يستطيع أن يصحح نظرية (أينشتاين) (الحرية المطلقة في التعبير عن العقائد والأفكار)؛ إذ ليس من الصعب في هذه الأيام معرفة أنّ الشخص الفلاني متخصّص في أحد المجالات العلمية. ألا يعرف الأطباء من هو المتخصّص في

---

1. adventures of ideas by A.N whihead. P.

الطب؟ أو لا يعرف الحقوقيون من هم المتخصّصون في القانون؟

فبأي دليل لا يحقّ لغير المتخصّصين أن يجيزوا استعمال دواء لنوع معين من المرض الذي يستغرق زمناً طويلاً، ويستنزف أموالاً طائلة، ولكن لا ينبغي أن يكون هناك أي قيد وشرط لبث الآراء المرتبطة بالإنسان، والكل يستطيع أن يستفيد من الحرية في أي وقت وأن ينشر ما يرتأيه من الأفكار في المجتمعات، لهذا السبب يجب القول أنّ ما لا يعار له أهمية في هذا العصر، هو الوضع الروحي للبشر، ومن الناحية الأُخرى تعاني جميع المجتمعات من الاضطرابات النفسية أيضاً. وأمّا مخالفة العلماء وصمتهم إزاء النظريات الحديثة فعلينا أن نقول ليس من الصعب معرفة هذا الأمر أيضاً، وأنّه هل لهذه المخالفة والصمت سبب سياسي، أو سبب مادي؟ أو أنّهم لا يعرفون في الواقع إن كانت هذه النظرية الحديثة تخالف الواقع أو توافقه؟

فإنّ كان السبب من النوعين الأولين فهناك إشكالية من وجهة نظرنا؛ لأنّ قوة القضايا السياسية والاقتصادية مؤثرة للغاية، بحيث لا يقتصر خلاف العلماء على النظريات الحديثة غير ثابتة فحسب، بل يشمل القضايا الثابتة أيضاً ويجعلها في بوتقة النسيان، وهذه الإشكالية مطروحه قبال نظرية (أينشتاين) أيضاً، أو ليس يستغل البشر حرية الأفكار الغير ثابتة سياسياً واقتصادياً؟

وأمّا إذا كانت مخالفة العلماء وصمتهم إزاء النظرية الحديثة بسبب كونها مجهولة الحقيقة، فإنّ الحكم في ذلك يكون رهن التحليل (التفكير) والزمن اللذين بإمكانهما أن يكشفا عن صحة مخالفتهم أو بطلانها في فترة وجيزة أو طويلة.

الاعتراض الثاني: إنّ القضايا السياسية والاقتصادية ستمنع من إيجاد هيئات منتظمة من أجل دراسة الأفكار والآراء الحديثة دائماً، ويلزم القول بأنّ هذا المنع غير المناسب هو أحد الأخطاء التي أُبتليت بها المجتمعات البشرية قديماً وحديثاً، وأن هذا الخطأ لن يوجب إرتكاب خطأ أسوأ، ويمكن التكهن بأنّ الأجيال القادمة ستدرك ـ بإلغائها

الحدود والقوميات ـ ضرورة هذا النوع من الهيئات، وستبادر إلى إيجادها.

الاعتراض الثالث: كيفية تعيين النقطة الأُولى التي يجب أن يتم الإنطلاق منها لتنسيق النظريات والعقائد، فإنّ هذه المسألة وإن كانت تبدو في غاية الصعوبة، ولكن ينبغي ألاّ تجعلنا هذه مشكلة (عدم التنسق بين الآراء والنظريات) نيأس ونتحرج من بذل جهود كبيرة لا تعرف الكلل والضمور.

وعلى الرغم من أنّ المجتمع لا يمكنه أن يدرك الحالة النفسية لـ«ديكارت» الذي بدأ كلّ شيء من جديد، ولكن ما إن تبدأ عملية تنسيق النظريات الحديثة لصالح البشرية ذات العلاقة بالمسائل التقليدية الثابتة فإنّه ستحل تلك المسائل بنفسها أيضاً.

كان هذا خلاصة نظرية الحرية السياسية التي اقترحها أينشتاين للتعبير عن العقائد، ولنعد إلى موضوعنا الذي كان يدور حول تعريف الحرية بمعنى الاختيار، فقد تناولنا هذه المسألة في حدود ما تسمح به معلوماتنا وأفكارنا، ثم نقلنا كلمات عن بعض عمالقة العلم والمعرفة لتأييد ودعم نظريتنا، ويمكن أن نأخذ في هذا المجال عبارات أُخرى لفيلسوف العصر الحديث الشهير (سورن كيركجارد)، حيث قال:

«إذا ورث شخص جميع خزائن العالم فهو لا يستطيع أن يتملكها بالفعل قبل أن يبلغ سن الرشد، كما أن أقوى الشخصيات في العالم، هي لا شيء إذا لم تعرف نفسها، وعلى العكس إذا عرف الإنسان نفسه جيداً فهذا أمر قيّم للغاية وإن كان يتمتع بشخصية حقيرة في رأينا؛ إذ ليس من المهم أن يكون الإنسان كذا وكذا، بل المهم هو أن يكون نفسه».[١]

هذه العبارات التي نقلناها عن (كيركجاد) تكشف عن الاختيار، وتتحدث عن ضرورة تملك الذات، وهي من أفضل العبارات التي بينت حقيقة راقية جداً بأسلوب أدبي.

إنّ ما يلزم توضيحه حول النص السابق هو أنّه لا يستطيع أحد أن يكون ذا شخصية إلّا إذا عرف نفسه، لأهمية ذلك، ولكن ينبغي ألاّ نفهم من هذا الكلام أنّ معرفة الذات

---

١. آرثر جرسيلد، شناخت خويشتن، ص ٢.

هي السبب اللازم والكافي في الشخصية، بل يجب أن نعتبرها شرطاً لازماً؛ لأنّ معرفة شيء لا تستلزم الإفادة التامة منه بصورة منطقية، فنحن نعلم، مثلاً، أنّ النّاس يعرفون قيمة المال والثروة والعلم، لكنهم يعجزون عن الإفادة منها بنحو كامل. صحيح أنّ الإنسان لو عرف نفسه جيداً لكان يملك ثروة عظيمة، ولكن إمتلاك الثروة لا يستلزم الإفادة منها بشكل تام ومنطقي أيضاً.

وعليه فلابدّ من وجود شرطٍ ثانٍ لازم لتكوين الشخصية، وهو عبارة عن تملك الذات، فما أجمل هذه العبارة، وكم هي منطقية: «ليس المهم أن يكون الإنسان كذا وكذا، بل المهم هو أن يكون نفسه»؛ إذ لو لم يكن بيد الإنسان زمام المبادرة والامتناع بصورة صحيحة لأصبح مملوكاً للدوافع لا مالكاً لذاته.

يعد (بنديكت باروخ اسبينوزا) من الفلاسفة الجبريين، ولكنه مع ذلك لم يستطيع أن ينكر إمكانية وأفضلية تملك الذات، ومن هنا نرى أنّ المناسب عرض نظريته الجبرية، ثم ذكر مسألة تملك الذات التي يؤمن بها هو أيضاً.

فقد نقل المرحوم (فروغي) نظريته بالنحو التالي:

«يتصور الإنسان أنّه فاعل مختار، وأنّ الإرادة فيه حرة ومطلقة، إما غفلة، أو جهلاً بأنّ الإرادة لا وجود لها أساساً، وهي كلمة من دون معنى، إن ما له حقيقة هو الإرادات الجزئية، أي النوايا والقصود التي تكون للإنسان في الموارد المختلفة، ولكلٍّ قصد موجِب، أي له علّة لولاها لم يتم ذلك القصد، فيتحقق بوجودها قطعاً، وأنّ هذه العلّة نفسها معلولة لعلّة أُخرى. وتمتد سلسلة هذه العلل إلى ذات الواجب، إذاً تنتهي جميع الإرادات إلى مشيئته وليس لأحد اختيار، وإذا ما اعتبر النّاس إرادتهم حرة وأنّ الذات فاعلٌ مختارٌ فهو بسبب أنّهم لم ينتبهوا إلى هذا المعنى ولم يدركوا علل قصودهم، مضافاً إلى أنّ العلم والإرادة شيء واحد؛ إذ ليست الإرادة خارجة عن اقتضاء العلم، وكل علم وتصور يتضمن السلب والايجاب، كما أن كل قصد وإرادة هو سلب، أو إيجاب أيضاً».[1]

---

١. محمد على فروغى، سير حكمت در اروپا، ج ٢، ص ٣٨.

ومن المؤكد أن ما قاله (اسبينوزا) يحتوي على بعض الإشكاليات والأخطاء التي تناولناها في هذا الكتاب بالتفصيل؛ لذا لا نحتاج إلى التذكير بها مجدداً، حيث كان قصدنا هو إثبات أن (اسبينوزا) من المفكرين الجبريين، ورغم ذلك توجد له كلمات في عدّة مواضع من كتاب الأخلاق (L,Ethique) لا تتلائم مع نظريته الجبرية، من جملتها قوله: «أنا اسمّي ضعف الإنسان في تذليل الانفعالات وتحديدها عبودية؛ لأنّ الإنسان الذي تنتابه التأثيرات لا يكون مالكاً لنفسه، بل يخضع للحظ والطالع، وقد يشتد هذا الأمر لدرجة يرى الشخص الشيء الأفضل أمام عينيه ومع ذلك يجبر على اتباع الأسوء».[1]

المفهوم الواضح من هذه العبارات هو أن استقلال الإنسان تجاه الانفعالات مخالف للعبودية ونفس الحرية، وسوف يجد الإنسان نفسه في هذه الحالة، ولن يقع تحت تأثير الانفعالات، لأنّه من الواضح إذا كان الإنسان بذاته لا يملك الحرية إزاء سائر العوامل ولا يتمكن أن يترك الظواهر الرائعة في قبال ما هو مثالي للشخصية فلا شك سيغرق في بحر الانفعالات.

وباختصار إذا آمن (اسبينوزا) بأنّ الذات تستطيع إلى حدٍ ما أن تتحرر من الدوافع والانفعالات، فلا شك أنّه قد ارتضى الحرية، وقد كنا نقصد من نقل العبارات المذكورة هو إكمال البحث حول تملك الذات التي لم يتمكن حتى (اسبينوزا) الذي يعتبر من روّاد النظرية الجبرية أن ينكر إمكانها وأفضليتها.

عدم صدور الاعمال عن يقين مئة بالمئة دائماً

هناك نقطة جديرة بالانتباه للغاية في إثبات أن أسباب الإقدام على العمل لا تكون بنحو العلّة دائماً يقيناً، وهي أننا لا نتوقع تحقّق هدف ذلك العمل وغايته في صالحنا بنسبة مائة بالمئة، بمعنى أننا قبل أن نتيقن من بلوغ الهدف نبادر إلى القيام بالعمل، ومن النادر

---

١. اسبينوزا، اخلاق، الفصل الرابع، ص ١٦٠.

جداً أن نجزم بتحديد الهدف مائة بالمئة (١٠٠٪)، وهكذا فيما إذا كان بلوغه قطعياً بالنسبة إلينا، بل غالباً ما تتحقق أعمالنا مع ظن تحقّق النتيجة، بما تتراوح نسبته بين الستين إلى التسعين بالمئة.

وفي هذه الموارد التي تكون نسبة تحقّق النتيجة فيها أقل من مئة بالمئة يكون احتمال عدم بلوغ الهدف الذي قديزداد، أو ينقص موجوداً.

وعليه كيف يمكننا أن نقول: إنّ العمل الفلاني قد صدر منا بشكل معلول قطعي؟ ولا مجال للشك في أنّ الإقدام على القيام بعمل مع الظن والتخمين، حيث يتضمن احتمال عدم بلوغ الهدف دائماً، ليس إقداماً حتمياً. نعم لو لم يكن هناك طريق آخر غير الإقدام المقترن بالظن لربّما أمكننا أن نقول: إنّ هذا الإقدام سوف يكون حتمياً، لكننا نعلم بأنّا لسنا مضطرين إلى القيام بإقدام ظني في جميع الأحوال، وقد جعل (برتراند راسل) في حديثه الأخير الإقدام الظني الذي عبّر عنه بالحدسي أيضاً مبدأً عاماً، وقال: لا نستطيع أن نتوقع حصول اليقين بنسبة مائة بالمئة في أعمالنا، ولهذا السبب لو أقدمنا على عمل ـ تبعاً للمنهج الظني ـ مع إمكان الحصول على اليقين بالنتيجة، ثم أدى ذلك المنهج الظني إلى الإضرار بنا، لوجدنا حالة من الندم في أنفسنا، وسنكون مسؤولين عن أعمالنا الاجتماعية؛ وذلك لأنّ تحصيل اليقين كان ممكناً لنا.

ونقل (هنرى برجسون) دليلاً عن الجبريين هو أنّه إذا كنا مختارين فكيف استطعنا أن نجزم بأننا سنقوم بالعمل الكذائي؟. لقد أثبتنا بالملاحظة المذكورة أنّ هذا الاستدلال يثبت إدعاءً عاماً بدليل خاص وهو خطأ من الناحية المنطقية؛ لأننا لا نملك يقيناً بنسبة مائة بالمئة في جميع أعمالنا التي نعتزم القيام بها، فقد ندرس أحياناً جميع جوانب العمل ثم نقوم به بيقين كامل، ولكن أغلب أعمالنا كما قلنا: لا تصدر بيقين، وقد أكد (انطوان كورنو) عالم الرياضيات الكبير هذه الحقيقة أيضاً، وهي أنّ معرفتنا بالظواهر العالم الخارجي ليست يقينية بصراحة فقال: «إذا كانت معرفتنا بالأشياء نسبية، فكيف نستطيع أن نقول بالضرورة المطلقة، وأمّا كون معارفنا نسبية فهو أمر طبيعي».

ومن النص المذكور يلاحظ كيف يدعي (كورنو) التضاد بين نسبية المعلومات والضرورة المطلقة.

هل يحدث الاختيار بعد الإرادة؟

كان بعض المفكرين السابقين يقول بأنَّ تحقق مقدمات العمل تدريجياً يتم بالترتيب التالي:

١. التوجه نحو الهدف وطلبه؛

٢. التوجه نحو العمل وإمكانية إيجاده؛

٣. التوازن بين مصالح العمل ومفاسده؛

٤. الرغبة في العمل؛

٥. إرادة العمل؛

٦. التصميم على العمل؛

٧. الاختيار وهو نشاط باطني في العمل.

وهذا الترتيب موجود في كلمات (ارسطو) على وجه الخصوص، وهو غير صحيح في نظرنا كما سنوضحه في أبحاثنا التالية لهذه المسألة.

إننا نعتقد إمكان تصور حالات متعددة للمبادئ الثلاثة السابقة ولنفس العمل بالنظر إلى اختلاف تجليات «الأنا» في أفراد الإنسان، فقد يقدّم البعض التوازن بين مصالح الهدف ومفاسده على توازن العمل ويعتبره أكثر أهمية منه، وعلى العكس من هؤلاء هناك من يرى أن توازن العمل أولى وأهم من الهدف، بينما يكون كلا التوازنين متساويين عند البعض الآخر.

إنّ سلوك بعض النّاس غير مدروس شاءوا، أم أبوا، وهناك من يبذل قصارى جهده من أجل تقييم الهدف والعمل والوسيلة ولا يسمح بأنّ تعمى العين من أجل تعديل الحاجب.

ومن ناحية أُخرى نرى أنّ الفاصلة بين الرغبة وبين الإرادة والتصميم لدى بعض النّاس تكاد تنعدم، كما أنّها كذلك بين التوجه نحو مطلوبية الهدف وبين إبداء الرغبة

والإرادة والتصميم لدى البعض الآخر في حين تتسع الرقعة بين الرغبة والإرادة لدى فريق ثالث، وبين الإرادة والتصميم عند فريق رابع.

تضعف إرادة بعض النفوس بأدنى عامل للشك والترديد، ويتغير وضعهم النفسي بالنسبة للعمل، بينما يوجد أشخاص على الطرف النقيض من هؤلاء يستطيعون أن يقاوموا عامل الشك والترديد، وفي الوقت ذاته يحافظون على الإرادة الموجودة.

والأهم من جميع ما ذكر هو أن إرادة بعض النّاس تنطلق بنسبة (٥٥٪) من الحدس، وتصبح أقرب إلى التصميم في حين أن إرادة فريق آخر منهم تنطلق بنسبة (٧٠٪ أو ٨٠٪ أو ٩٠٪)، وقد أوضحنا هذا الأمر سابقاً بالتفصيل.

ومن ناحية أُخرى قد لا يشعر الإنسان بالأهمية الكبيرة لبعض الأهداف والأغراض، حيث تتعلّق إرادته بها بنسبة (٥٥٪) بينما ينظر إلى الأهداف الأُخرى الحيوية بنحو مختلف، ثم إنّ نفس هذا الهدف له جانبان متمايزان، لأنّ الإنسان إذا كان يأمن ضرر هذا الهدف الحيوي وكان قد حدد أهميته على أساس ما يحصل عليه من المنفعة الاحتمالية فيه ستتولد لدية إرادة بنسبة(٥١) بالمئة ويبادر إلى القيام بالعمل، وإذا كان عكس ذلك أي أنّه كان يحتمل وجود ضرر حيوي في الظاهرة التي يواجهها، كما يحتمل أنّ المنفعة التي يتوقع الحصول عليها لا تعوض عن ذلك الضرر، ففي هذا الفرض قد لا يكون التوجه نحو العمل باحتمال (٦٠٪ أو ٧٠٪) أمراً عقلائياً.

وباختصار ليس لدينا في المسائل المذكورة قانون عام يوحّد جميع الموارد المختلفة، بحيث يمكن الاستفادة منه باعتباره مبدأ بديهياً في نظام الاستدلالات القياسية.

ومن جهة أُخرى من الممكن أن يظهر هذا الاختلاف في الحالات النفسية في إنسان ما بسبب اختلافات حالاته.

إنّ اختلاف «الأنا وات» من ناحية، واختلاف حالاتها، واختلاف العوامل ـ التي تشكل الباعثية بالنسبة لها ـ من ناحية أُخرى، كل ذلك يمنعنا من تحديد أو الكَشف عن قانون عام بصفته مبدأً.

ويمكن ان نستنتج من مجموع هذه الملاحظات أنّ تعيين موضع ظاهرة الاختيار في مقدمات العمل سيكون غير معلوم تقريباً، لأنّ المبادئ الثلاثة التي بنينا أساس الاختيار عليها، هي:

المبدأ الأول: إشراف «الانا» وهيمنتها في إرشاد كلاً من قطبي الاستجابة والامتناع.

المبدأ الثاني: إنّ جميع العوامل التي تبعث الإنسان على العمل لا تشكل له باعثية بنسبة مائة بالمئة، بحيث توجب سقوط إشراف «الأنا» وسيطرتها.

المبدأ الثالث: يختلف السقوط التدريجي للإرادة وإمكان تلاشيها بأحد العوامل الخارجية والذاتية للأفراد، ولهذا السبب تتصف ظاهرة الاختيار بالشدّة والضعف، بحيث يمكن أن تظهر مع إحدى هذه المراتب المختلفة في المقدمات وفي نفس العمل، ففي نفس الوقت الذي يفكر الإنسان فيه حول مطلوبية هدفٍ ما نري «الأنا» تفرض إشرافها وسيطرتها على ذلك التفكير بنحو تام، تستخدم فيه أفضل أساليبها لمعرفة القيمة النهائية لذلك الهدف.

كما أنّها في الوقت ذاته تأخذ المبدأ الثاني بنظر الاعتبار، وتستفيد منه بنحو كافٍ، ثم إنّه من الممكن ـ وبعد تحديد الهدف وكون الإرادة الحاصلة ليست معلولة لعامل ميكانيكي ضروري ـ أن يفكر حول الإرادة الموجودة بعد تحديد الهدف؛ لكي يرى هل حدثت (الإرادة) في النفس بصورة منطقية، أو أنّها مسببة عن التصورات والمحرّكات العاطفية؟

وأمّا التصميم فإنّه وإن لم يتمتع بنوع من الإنسيابية كالإرادة، ولكن يمكن للإنسان ـ خلال إعادة التفكير في مقدمات ذلك التصميم ـ أن يتوقف من المواصلة بأنّ نفرض وجوده كعدمه، أي إننا نستطيع نفي التصميم مثلما ننفي الإرادة، وهكذا في العمل الذي بدأناه بجميع المقدمات المنطقية، فإنّ «الأنا» فيه ليست عاجزة عن القيام بأي نشاط في الأثناء، تستطيع النفس في الأعمال التدريجية الحدوث أن تستفيد من المبادئ الثلاثة المذكورة في اللحظة التالية.

وباختصار، في أي وقت استطاعت النفس البشرية أن تستفيد من المبادئ الثلاثة السابقة سواء كانت هذه الاستفادة في نفس العمل، أو في أحد العوامل الأولية للعمل (حتى في الحالات التي يكون ذلك العامل من سنخ العمل)، فإنّ الإنسان يكون قد استفاد من الحرية في جميع هذه الموارد، ومن هنا يتضح أنّ تعيين مراحل الإرادة الاختيارية ـ سواء في أبحاث (أرسطو)، أو في نظريات (مولشوت وبريم) أولاً: علم الإنسان بالداعي والغرض، ثانياً: مرحلة توازن الأسباب والإقتراب من الاختيار، وأخيراً الاختيار نفسه) ـ ليس صحيحاً. نعم، يمكن أن يختلف إشراف «الأنا» وسيطرتها في مقدمات العمل بالإقتراب من العمل ومن خلال القيام بنفس ذلك العمل.

حاجة الأعمال الإرادية الاختيارية ـ إلى إرادتين أمر ضروري، ويكون ممكناً بتصميمين وإشرافين

يجب أن نعلم أنّه يلزم أن يكون هناك قسمان من الإرادة في كل عمل إرادي اختياري ـ:

أ) الإرادة المتعلقة بالهدف؛

ب) الإرادة المتعلقة بنفس العمل.

وهكذا قد يبدو أحياناً في الأعمال الإرادية الاختيارية ـ كما في الإرادة ـ تصميم لأجل الهدف وتصميم ثانٍ لأجل العمل. وبما أنّ الهدف لا يكون في متناول الإنسان أحياناً، فلن يكون التصميم من أجل ذلك الهدف معلوماً، ولكن التصميم على العمل يجب أن يكون موجوداً على كل حال، مثال المورد الأول هو جميع الظواهر التي تظهر للإنسان باعتبارها دافعاً للعمل مما يكون الوصول إليها أمراً ممكناً، كما لو كان هدفنا هو غرس شجرة في الأرض فإنّ جميع الأعمال التي يتم القيام بها باعتبارها مقدمات للغرس تكون في متناولنا كعملية الغرس. ومثال المورد الثاني ما يقوم به الرسام من رسم لوحة جميلة يكون في هدفه من وراء ذلك رغبة النّاس وفيها وشراءها بثمن باهض، فإنّ التصميم على رسم نفس اللوحة أمر معقول ومنطقي، ولكن الهدف وهو

رغبة النّاس وشراؤها بمبلغ باهض لا يمكن أن يصمم الرسام عليه، لأنّ هذا النوع من الهدف ليس مقدوراً له مباشرة.

وأمّا بالنسبة إلى إشراف وسيطرة «الأنا»، فبما أن «الأنا» ينبغي أن تشرف وتسيطر على ظاهرة تكون طوع أمرها لذلك يمكن أن يكون هذا الإشراف متعلقاً بالهدف فقط؛ لأنّ الهدف كما رأينا ليس في متناول البشر بشكل مباشر دائماً، وليست الظواهر الثلاث المذكورة ـ أي الإرادة والتصميم وإشراف «الأنا» بكلا قسميها ـ من سنخ واحد، وهذا يعني أنّ إرادة العمل هو طلب الوسيلة، في حين أنّ إرادة الهدف تكون استقلالية ـ لأنّ الهدف دافع إنساني مستقل، وعلى هذا النمط تكون ظاهرتي التصميم والإشراف، فإذا بحثنا عدم وجود السنخية بين الإرادتين ودرسناهما، سيتضح عدم وجود السنخية بين قسمي التصميم وإشراف «الأنا» أيضاً.

الإرادة الأُولى هي إرادة الهدف، يمكن أن يقال أنّها أهم سبب للعمل.

الإرادة الثانية طلب العمل، أو إرادته.

هناك فوارق ملفتة للنظر بين هذين القسمين من الإرادة، مثلاً قد لا يكون العمل مرغوباً وممتعاً للإنسان، وفي الوقت ذاته يكون الهدف محبوباً لديه، ولا مجال للشك في أن إرادة العمل تكون مسبَّبة عن إرادة الهدف وتابعة لها؛ لأنّه لو لم تطلب النفس الهدف لما تعلقت الإرادة بالعمل الذي هو وسيلة للوصول إليه، فاتضح بهذه الملاحظة الدقيقة أنّ إرادة الهدف إرادة أصلية ومستقلة، وإرادة العمل إرادة تابعة غير مستقلة.

وبناءً على هذا المبدأ نرى أن تغييراتنا النفسية المتعلقة بالهدف ستوجب تغييراتنا النفسية المتعلقة بالعمل، أي كلّما إزداد أو تناقص إشتياقنا إلى الهدف إنعكس ذلك على إرادة العمل باعتبارها أثراً لذلك الإزدياد والتناقص.

وإذا أردنا أن نضرب مثالاً واضحاً لإرادتين ومدىٰ تأثيرهما فمن الأفضل أن نمثّل بزورق يسحبه شخص بحبل من الأمام وتدفعه قوة أُخرى متمثّلة في شخص، أو

شخصين من الخلف، وفي الوقت ذاته يستمدّان طاقتهما من ذلك الشخص الذي يسحب الزورق من الأمام، ويجب أن يعلم أيضاً أنّ هاتين الإرادتين لا تحدثان في النفس مع فاصل زمني في جميع الأحوال، بل تكون ارادة الهدف موجودة في نفس تلك اللحظة التي تريد النفس العمل فيها وتقوم به، ولكن لا ضرورة لعكس هذه الحالة، أي يمكن أن تظهر إرادة الهدف في الإنسان من غير أن تظهر إرادة العمل، بسبب عدم توفر الوسائل، أو وجود الموانع.

وهناك نقطة أُخرى جديرة بالاهتمام أيضاً وهي أنّه قد ألاّ تظهر إرادة الهدف في النفس بصورة فعلية أثناء العمل وإرادته، أو لا يكون في الأعمال الاعتباطية التي تسمّى عبثاً هدف إلاّ العمل أصلاً، في حين أنّ الإرادة ونفس العمل موجودان.

وهذا الفرق بين الإرادتبين الذي بحثناه يمكن صدقه فيما يرتبط بتصميمي «الأنا» وإشرافيها أيضاً.

فنستنتج من هذا البحث أن السبب الحقيقي للعمل ينبغي أن تكون إحدى إرادتين، أو أحد تصميمين، أو أحد إشرافين، أو المجموع، أمّا الاحتمال الأول فهو منفي من الأساس، يعني احتمال أن يكون سبب العمل أحد هذين التصميمين، أو أحد هذين الإشرافين؛ إذ من الواضح أنّ مجرد إرادة الهدف، أو التصميم على الهدف، أو إشراف «الأنا» عليه (في الموارد التي يكون التصميم على الهدف وإشراف «الأنا» عليه صحيحاً ومنطقياً) لا يمكن أن توجب صدور العمل من غير إرادته، أو التصميم والإشراف عليه، وإن كانت جميعها في ذروتها، كما أنّه يستحيل من ناحية أُخرى أن تظهر الإرادة والتصميم وإشراف «الأنا» على العمل من غير إرادة الهدف وطلبه.

كما نستنتج من هذه الملاحظة أنّ إرادة الهدف وإرادة العمل وتصميم «الأنا» وإشرافها عليه كل ذلك له دخل في الأعمال الاختيارية دائماً.

ولمزيد من التدقيق في هذا البحث بإمكاننا أن ندرس ما عرضه جلال الدين الرومي

في كتاب المثنوي (الدفتر الأول في قصة رسول الروم وعمر).

وانـــظر إلى فـــعلنا وإلى فـــعل الإله | واعـتبر فـعلنا مـوجوداً وفـعله ظـاهر
فـإن لم يكـن هـناك فـعل للـناس | فـــلا تـــقل لمـاذا فـعلت هـذا إذن
كـــيف أوجـــد الرب أفـــعالنا؟ | وإنّ أفـــعالنا أثـــر مـــن خـــلقه
والمتحدث إمّا أن يرى اللفظ أو المعنى | إذ لا وجـــود لمـــحيط بـــغرضين
فإذا إلتفت إلى المعنى غفل عـن اللـفظ | لأنّ العين لا ترى المتقدم والمتأخر معاً
اعـــلم حـــينما تـنظر إلى أمـامك | كـــيف تستطيع أن تـرى خـلفك
إذ النـفس لا تـحيط بـاللفظ والمعنى | لأنّـــها لو كـانت كـذلك لخـلقتهما
أيـها المـرء إنّ الله مـحيط بكـليهما | ولا يشـــــغله شأن عـــــن شأن

أولاً: جعل جلال الدين هنا نسبتين لأعمالنا: الأُولى نسبة العـمل إلى خـالق الكـل (الله) والثانية: نسبته إلى الإنسان. وثانياً: عرض موضوع المسؤولية من أجل إثبات نسبة العمل إلى الإنسان ثم نسب أعمالنا إلى الله تعالى، واعتبر أعمالنا أثراً مـن آثـار الفـعل الالهي، ومن المؤكد أنّ هذه النظرية تشبه نظرية الكسب عند الأشاعرة، فهم يقولون: إنّ إيجاد الفعل وخلقه من الله، وأنّ الإنسان محل ظهور فعله تعالي، ولأنّ هذه النظرية تعود في النهاية إلى المدرسة الجبرية، وهي في الحقيقة صورة أُخرى للجبر، لهذا يبدأ أصحاب هذه المدرسة بالتأويلات، وسوف نتناول هذا الموضوع في الفصل الثاني من الكتاب.

يستدل جلال الدين الرومي لإثبات أن منشأ الفعل هو الله تعالى بالطريقة التالية:

يجب على الذي يقوم بالعمل كالإنسان المتحدث ـ مثلاً ـ أن يلتفت إلى أمرين:

الأول: إلتفاته إلى نفس الكلمات. والثاني: إلتفاته إلى المعنى (الغرض)، حتى يمكن للعمل أن يكون اختيارياً بشكل قاطع، ولكن لا يـمكن للإنسـان الالتـفات إلى ذلك؛ بإمكانه أن يلتفت إلى هدفين (بنحو عام) بصورة تـامة، ولهـذا السـبب إذا إلتـفت إلى المعنى غفل عن اللفظ، وإذا التفت إلى الكلام (اللفظ) غـفل عـن المـعنى (الهـدف)،

كالإنسان حينما يلتفت إلى المتقدم لا يستطيع في الوقت ذاته أن يقوم بالتركيز على المتأخر، فإذا لم تتمكن النفس البشرية والحال هذه أن تكون محيطة بالكلام ومعناه في آن واحد لا يمكنها أن تكون خالقة لهما معاً، إلّا أنّ الله محيط بهما، أي يمكن أن تصبح جميع الحوادث الطولية والعرضية محاطة بعلم الله في آنٍ واحد؛ إذ لا يشغله شأن عن شأن.

كان هذا كلام جلال الدين الرومي في هذا الموضوع بإمكان القراء الأعزاء الحصول على الإجابة عن هذه المسألة بقليل من التأمل؛ لأننا قلنا: إنّ المهم في ظاهرة الاختيار هو محافظة «الأنا» على إشرافها وسيطرتها على العمل، وقلنا: أيضاً أنّ الأهداف قد تكون تحت سيطرتنا في بعض الأحيان وقد لا تكون كذلك، فعندما لا تكون تحت سيطرتنا سيكون كل تركيزنا على العمل، وسيكون إشراف «الأنا» وسيطرتها عليه (العمل) علمياً تماماً، كالرسام الذي يرسم لوحة فنية تكون محط إعجاب النّاس والتي يبيعها بثمن باهض، فإنّ الإعجاب وإرتفاع ثمن اللوحة خارجان عن إرادة الرسام، وعليه ليس بإمكان «الأنا» الإشراف والسيطرة على الهدف المذكور ولا التركيز تركيزاً استقلالياً، وإنّما يمكن الالتفات الكامل والاستقلالي إلى العمل فقط، ويكون العمل في هذه الحالة اختيارياً، فلو كان الهدف من تلك الأشياء التي يمكن أن تخضع لإشراف «الأنا» وسيطرتها فلا شك حينئذٍ في أنّ بالإمكان الالتفات إلى كلا الأمرين (الهدف والعمل) بشكل تام، إلّا أنّ الالتفات إلى أحدهما سيكون استقلالياً وإلى الآخر تبعياً أي سيكون وسيلة تماماً، كالنظر إلى المرآة لمشاهدة الوجه، فما من شك أنّ الالتفات إلى الوجه في المرآة هو إلتفات استقلالي أصيل؛ لأنّ هدفنا هو مشاهدة الوجه، والالتفات إلى ذات المرآة إلتفات تبعي، وأن كلا الالتفاتين يمكن أن يجتمعا معاً. وعليه فنحن حينما نركز على هدف العمل بشكل مستقل سيكون إلتفاتنا إلى العمل تبعياً؛ وحيث إنّ العمل المفترض هو الموجد للهدف فكأنّ كل جزء من العمل قد أوجد جزءاً من

الهدف، اذن للهدف والعمل نوع من الاتحاد إلى درجة يمكن تقسيم العمل على عدد أجزاء الهدف، حيث سيكون الالتفات إلى العمل في النتيجة هو بذاته إلتفاتاً إلى الهدف، فإذا كنّا قد ركّزنا على الهدف بصورة مستقلة وأخضعناه لإشراف «الأنا» وسيطرتها سيكون التركيز على العمل تبعياً، ولو نظرنا إلى العمل نظرة استقلالية. فسيكون التركيز على الهدف تبعياً، ولا يوجد أي تضاد في اجتماع التركيز المستقل والتبعي في آن واحد، كما لاحظنا في مثال المرآة، وقد يكون التصميم على بلوغ الهدف وإشراف «الأنا» عليه كما أشرنا إليه آنفاً مؤثرين في صدور العمل أيضاً.

الدليل الآخر الذي يمكن أخذه بنظر الاعتبار علي عدم كون الإرادة والتصميم وإشراف «الأنا» وسيطرتها سبباً وعلّة للعمل هو أن تعليل العمل يتم بالاشتياق إلى الهدف دائماً، أي أننا إذا تساءلنا في كل المهام والواجبات الدينية والاخلاقية والقانونية عن سبب العمل، سيكون الجواب هو الاشتياق إلى الهدف، وحتى إذا امتنع الفاعل عن إيضاح السبب في القيام بالعمل، نستنتج نحن بأنّ الدافع من وراء القيام به هو الهدف، فمثلاً عندما يأتي أحد الأصدقاء لزيارتنا وكنّا قد تساءلنا عن سبب هذه الزيارة، فلن يكون جوابه: لأنّي مشيت، أو أردت أن أمشي، أو أردت أن أخرج من البيت، أو قررت..... الخ، بل سيكون الجواب: هو أنّي جئت لزيارتكم، صحيح إنّهم يذكرون أحياناً بعض العبارات المذكورة كسبب للقيام بعمل ما، ولكن لا يوجد أدنى شك بأن في ذلك نوع من المسامحة، أو أنّهم يتصورون أهدافاً أُخرى، وكذلك إذا سئل مجرم عن السبب في قتله لفلان من النّاس، فإنّه سوف لن يقول ـ بل ولا أن تكون إجابته ـ: إنّ سبب جريمتي هذه هو وجود متجر لبيع الأسلحة في أحد الشوارع فتوجهت نحوه وابتعت منه سلاحاً، وبعد ذلك سرت نحو فلان وأردت قتله فقتلته، لا يمكن أن تكشف أي واحدة من هذه الأُمور ولامجموعها علىٰ جريمة، بل سيقول المجرم ـ أو من المفروض أن يقول ـ: ثأرت لدم أبي، أو أردت الدفاع عن شرفي.

إنّ هذه الأسباب وأمثالها من الممكن أن تكون الدافع لارتكاب الجريمة، ولكن الإرادة، أو التصميم لا يمكن أن يكشفا عن سبب القيام بالعمل، نعم، قد يبدو لنا في بعض الأحيان كما أشرنا سابقاً أنّ السبب الأساس والمستقل للعمل هو الإرادة التلقائية، كالأعمال التي يقوم بها الإنسان برغبة ولهفة لأول مرة، بحيث لا يملك الفاعل أي هدف للقيام بذلك العمل إلّا العمل نفسه، كتسلق جبل «افرست» والصعود إلى قمته، فإنّه ويمكن تبرير هذا العمل بأنّ الداعي فيه جلب الشهرة لفاعله؛ لكي يقول إنّي أمتلك هذه العظمة الروحية؛ ولذا فإنّ من الممكن القول هنا بأنّ السبب وراء القيام بمثل هذه الأعمال ليست الإرادة، بل إرادة الهدف هي التي أوجبت صدور العمل والقيام به، حتى وإن كان الهدف هو إبراز قدرة «الأنا» في قيادة الإرادة.

ومن هنا يتضح لنا جلياً أنّ بعض المفكرين ـ سواء الشرقيين منهم أو الغربيين ـ الذين اعتبروا سبب العمل هو الإرادة والتصميم على العمل، إمّا أن كانوا على خطأ، أو أنّهم أرادوا بيان وسائل العمل المباشرة.

التباين بين الإرادة الاضطرارية والاختيارية في مواجهة الموانع

عندما نصنّف الأفعال إلى أقسام مختلفة فنلاحظ أنّ الإرادة في الأعمال الاضطرارية غالباً ما تكون بسبب عوامل غير اعتيادية، وكأنه حدث تيار دوري جبري في نفس الإنسان.

وبتعبير أوضح: إنّ هناك رغبة غير طبيعية قد تحدث في كيان الإنسان تحفّزه على القيام بالعمل، وقد ضربنا في بحث سابق مثال الطالب الذي يضطر إلى بيع كتابه الدراسي، فإذا فرضنا أنّ هذه الإرادة المفروضة عليه قد أخذت بالتناقص والضعف، بمعنى ضعف العلّة الباعثة على بروز هذه الإرادة إمّا بسبب انعدام المقتضي، أو ظهور المانع، فحينئذٍ لو دقّقنا النظر في الحالة النفسية لهذا الطالب لشاهدنا عودة التوازن النفسي إليه بمجرد انعدام الإرادة المفروضة عليه، وبالتالي تقوى الإرادة الطبيعية لديه وتعود إلى وضعها الذي كانت عليه قبل الاضطرار.

وإذا فرضنا في المثال السابق أن الطالب الذي اضطر إلى بيع كتابه وجد شخصاً مديناً له، وكأنّ ذلك الشخص قد وفّي دينه؛ فإنّ ذلك الطالب سوف يستغني عن بيع الكتاب، فلا شك أنّ الإرادة الاضطرارية لدى الطالب ستتضاءل، وسوف تظهر نفس تلك الإرادة الطبيعية المتمثلة بتملك الكتاب إمّا تدريجياً، أو دفعة. ولنتصور أيضاً أنّ زوال سبب الإرادة الاضطرارية إنّما يتم بشكل احتمالي فقط، وحينئذٍ تظهر الإرادة الطبيعية نفسها طبقاً لقوة ذلك الاحتمال وضعفه، فمثلاً يحتمل الطالب بنسبة (٣٠٪) أن يلتقي الشخص المدين له في الساعة الثانية عشرة، فلا شك في أنّ إرادته الطبيعية وهي إرادة تملّك الكتاب تحدث فيه بنسبة (٣٠٪) بسبب وجود هذه النسبة من الاحتمال، ونستنتج من هذه التجربة الحسّية أنّ العلاقة بين الإرادة الطبيعية والإرادة المفروضة في الأعمال الاضطرارية هي علاقة عكسية في قبال الداعي، بمعنى أنّه مادام داعي الإرادة الاضطرارية موجوداً فلا ظهور للإرادة الطبيعية، وكلّما ضعفت دافعية الإرادة المفروضة كلّما كانت الإرادة الطبيعية أكثر ظهوراً، وفي هذه الحالة تتغلّب الإرادة المفروضة على الإرادة الطبيعية، وهذا التفوق لا يعنى زوال الإرادة الطبيعية بالكامل، بل كأنّها في الحقيقة تحولت إلى قوة مقاومة تقوم بنشاطها سرّاً.

ولكن عندما يُقدم الإنسان على عمل بإرادة اختيارية ولم تكن أمام الإرادة الطبيعية ارادة أُخرى تقاومها، فمع تناقص الدافع لهذه الإرادة الطبيعية لا توجد هناك قوة مضادة لها، حتى تتزايد أمامها، بل تتمتع جميع العوامل الطبيعية لهذا الإنسان بحالتها الطبيعية، وأنّ إثارتها باتجاه مضاد للإرادة بحاجة إلى دافعية جديدة، ومن الممكن أن يقال: إنّ الإرادات الاختيارية قد تظهر أمام الداعي القوى جداً أحياناً، وفي مثل هذه الموارد يكون ظهور الاختيار أكثر شدّة والعمل الصادر أعلى ثمناً، وذلك مثل الرغبة في الحياة والتعلق بها، الأمر الذي تجاهله (سقراط) وتناول كأس السم بإرادته، وكتضحية (الحر بن يزيد الرياحي) وإلتحاقه بالحسين بن علي عليه السلام، وعرض نفسه للقتل باختياره الكامل

مع وجود الداعي للمنصب والرئاسة والتعلق بالدنيا لديه. فإذن تجلّى تناقص الدافع لدى (سقراط) بتناول السم، ولدى الحر بن يزيد الرياحي في تضحيته، ممّا أدّىٰ ذلك إلى بروز دافعية العوامل المضادة وسوق الإرادة باتجاهها.

قد تقولون: لو دقّقنا في المثالين السابقين، وفي كل الأعمال الاختيارية جيداً لوجدنا أنّ الهدف المفترض للعمل الاختياري ـ وبسبب كونه فاقداً للجانب الميكانيكي بشكل قطعي، وبما أن الإقدام على العمل قد تمَّ تحت إشراف وسيطرة «الأنا» والإرادة الطبيعية. ـ جعل جميع الميول والرغبات المضادة لتلك الإرادة الطبيعية والعمل الاختياري وكأنّها قد أُزيلت وأُعدمت بالكامل. وإن كانت هناك حاجة لبذل الكثير من الطاقة والقابلية لتحمل الأذى في سبيل تضعيف نشاط وحركة تلك الميول والرغبات المضادة للفعل الاختياري، ولكن بما أن تلك الرغبات والميول فقدت ظهورها من ناحية إشراف «الأنا» وسيطرتها ليس بسبب عامل جبري واضطراري؛ لذا فإنا نرى أنّ الإنسان لا يشعر بالتعب والألم والأذى والضغوط النفسية في ذلك، وأنّه إنّما يشعر بذلك في الإرادة الطبيعية التي فيها اضطرار.

ففي حالة ضُعف الدافع الاختياري المفترض أو إنحرافه بسبب وجود «الأنا» فإنّ الرغبة في «الأنا» تنشط وتتفعّل وتستمر بالحياة، كما كانت عليه قبل الحالة المفترضة، فالسبب في بدء نشاطات الحياة هو وجود «الأنا» وليس زوال الدافع للعمل الاختياري.

استمرار قيمة الاختيار وتلاشيه

نضع عوامل الميول والرغبات الميكانيكية جانباً ونبدأ بالعمل الاختياري تحت إشراف وسيطرة «الأنا»، فإنّ بإمكاننا أن نأتي بالعمل اختياراً حتى النهاية بمعنى استمرار حالة إشراف «الأنا» وسيطرتها إلى أن يتم العمل، ويمكن أيضاً أن تتلاشى هذه الحالة أثناء العمل، فهل يمكن أن نقول في الحالة الثانية: إنّ الاختيار، أو قيمته كان موجوداً في مجموع العمل أم لا؟ هناك عدّة أُمور يمكن أخذها بنظر الاعتبار في هذه المسألة نذكر

هنا بعضا منها:

١. توجد الإرادة والتصميم والاختيار، بحيث لو تمكّنا من وضع جميع ذلك العمل في ظاهرة أكثر محدودية وأصغر حجماً لكان العمل المفترض أشبه بحركة بسيطة وآنية، فلو فرضنا أننا قد أُجبرنا أثناء العمل على القيام به وإتمامه، فإنّه يمكن القول بأنّ قيمة العمل الاختياري باقية حتى وإن تلاشى نفس الاختيار في المراحل التالية، لأنّ هذا الشخص سلّط ضوء «الأنا» الساطع وإشرافها وسيطرتها على العمل بأكمله، وإن كان عامل الإجبار الذي برز أثناء العمل قد أطفئ ذلك الضوء ووضع في طريقه مصباحاً آخر على نحو الإجبار. ويمكن تقسيم هذه الحالة إلى قسمين متمايزين:

الأول: أن تكون «الأنا» قد أحرزت إشرافها وسيطرتها على العمل بأكمله، ولكنها بعد اصطدامها بعامل إجباري خضعت لتأثيره الطبيعي ورضيت به، وفي هذه الحالة لا يمكن أن نقول بأنّ قيمة الاختيار قد انعدمت في هذا العمل؛ لأنّ عاملاً إجبارياً أثّر في صدور العمل ومن غير حسبان، بحيث لو لم يتدخل هذا العامل لاستمر الفاعل في عمله باختياره.

الثاني: أن تكون «الأنا» غير راضية بالحالة الإجبارية الموجودة، ولا ترغب في أن يتم العمل بشكل جبري بسبب سلب الاختيار عنها، ولعلّه يمكن القول أنّ قيمة الاختيار تبرز بشكل أكبر في هذه الحالة.

٢. توزيع الإرادة والتصميم والاختيار على أجزاء العمل في حين لا تملك «الأنا» الإشراف والسيطرة التامة على مجموع العمل، أي أنّ «الأنا» تبدأ العمل ولا تعلم شيئاً عن نهايته، وفي هذه الحالة تتبع قيمة الاختيار وإستمراره نفس تلك الكمية التي تمّ إنجازها من العمل.

٣. لا تتعلق الإرادة والتصميم والاختيار بذات العمل، بل بمقدمات العمل، حيث تجبر تلك المقدمات الإنسان على المضي قدماً في سبيل تحقق العمل، كأن نعلم ـ مثلاً

ـ أننا إذا ذهبنا إلى لقاء صديقنا سنرتكب عملاً مخالفاً للقانون على نحو الإجبار، وفي هذه الحالة ـ مع أن العمل سيكون جبرياً ـ لو ركّزنا على الإجبار الذي يتلو هذا الاختيار لأمكننا أن نعتبر ذلك العمل عملاً اختيارياً.

ظاهرة الاختيار وقانون العلّية

كنّا حتى الآن قد قدّمنا تصوراً إجمالياً عن الاختيار، ونريد الآن دراسة موضوع علاقة الاختيار بقانون العلّية، وأنه كيف يمكن تفسير هذه العلاقة؟

قلنا في بداية هذا الكتاب: إنّ الفلاسفة وعلماء النفس التقليديين كانوا يتصورون أنّ قانون العلّية يتنافي مع ظاهرة الاختيار، بمعنى أنّ ضرورة قانون العلّية كانت تقول باستحالة حدوث حادثة في هذا الكون من دون أن تكون هناك علّة توجبها بشكل حتمي، وبما أنّ الأعمال البشرية جزء من الحوادث، لذلك يستحيل أن تصدر عن أحد من دون اكتمال العلّة التي توجب وجودها بنحو قطعي، وذكرنا في تلك الأبحاث أيضاً أننا إذا فرضنا في ذهننا ولأنفسنا فقط وجود علّة ومعلول، وأقمنا علاقة ضرورية بينهما سيكون هذا الفرض صحيحاً، أي يجب أن نقبل بأنّ نفس قانون العلّية الذي اخترناه في ذهننا يشمل الأعمال البشرية أيضاً، ولكننا عندما تعرّفنا قليلاً على واقع الأحداث في الطبيعة وجدنا أنّه لا يمكننا حل مشاكلنا بهذه التصورات التقليدية؛ لأننا توصّلنا ومن خلال الأبحاث الدقيقة في الطبيعة في العصور المتأخرة إلى أنّ قانون العلّية بمفهومه التقليدي لا يتوافق مع واقع ما يحدث في الطبيعة، وقد يُعاد النظر بشكل أساسي في حدود هذا القانون وفق حساب الاحتمالات وللعلماء في ذلك مذاهب مختلفة، فقال بعضهم: ألقوا بهذا الوثن القديم بعيداً؛ لأنّ مجرى الطبيعة الواقعي لا يتبع هذا القانون. وقال بعض آخر ـ مثل «برتراند راسل» ـ: إنّ مفهومي العلّة المعلول قد اختلطا وامتزجا مع تداعي المعاني كثيراً لدرجة أنّه يحبذّ على الفلاسفة سحب هذين المفهومين من قاموس العلم والفلسفة. كما أنّه إتخذ بعض آخر طريقاً أكثر اعتدالاً واحتياطاً، وقال: لا

تخطأوا، إنّ العالم يختلف عن معرفة نفس العالم نحن لا نعلم شيئاً سوى أن نقول: ما هي الحقيقة؟ فهل شرط السنخية التقليدي بين العلّة والمعلول شرط صحيح؟

ذكرنا في بحث سابق أن جميع الفلاسفة والعلماء السابقين كانوا يعتقدون بوجوب شرط أساسي في قانون العلّية وهو عبارة عن علاقة السنخية بين العلّة والمعلول، إنّهم كانوا يعتقدون بأنّ الشرط الأساسي في حقيقتي العلّة والمعلول هو وجود السنخية بينهما، وكانوا يستدلون على هذا القانون بأنّه لو لم تشترط السنخية بين العلّة والمعلول لأمكن أن يحدث أي شيء من أي شيء آخر، ولا يمكن إنكار برهنة بعض الظواهر في الطبيعة على هذا الشرط، فإننا لا نرى القطة مثلاً تولد من نطفة الفأرة، أو يخرج البطيخ من بذرة الوردة الحمراء، تؤدي بنا هذه الرؤية في عالم الذرات إلى أزمة لاحل لها، لأنّ احتمال صدور الحادثة (ب) من الحادثة (أ) كما نقلنا عن الفيزيائيين سابقاً سيخل بهذا الشرط تماماً. ونحن نعتقد أنّ هذا الاستنتاج منطقي أكثر من أن نقول إنّ حوادث عالم الطبيعة قد حدثت بصورة تلقائية، وعن طريق الصدفة، وإذا أمكن حدوث الصدّفة في العالم فإنّه لابدّ من فرض أنّ الذرات الموجودة فعلاً هي من دون علّة.

وبتعبير أوضح: إننا وإن كنا لا نستطيع تحديد المعلول المستقبلي بمجرد مشاهدة ظاهرة فعلية في الوقت الحاضر؛ لأنّ هناك الكثير من الاحتمالات في هذا المعلول، وكما قلنا يمكن أن يصدر عن(A) (B) أو (C) أو (D) ولكن بعد صدور (B) وتحققه في العالم سنعلم أن (B) لم يكن من غير علّة، ربّما لم يكن لدينا سوى (A) وأن (A) وحده هو الذي يمكنه أن يكون علّة، لذلك لا نكتفي بالقول أن وجود (B) ليس من دون علّة، بل نستطيع أن نعتبر (A) هو العلّة بالتحديد. وباختصار نحن نقول: إنّ هذه الظواهر التي نواجهها في عالم الذرات لا تقول لنا أكثر من أن شرط السنخية ليس إلاّ وهماً، ولدراسة هذا الموضوع على نحو الإجمال نقول: إنّ الشبه الموجود في أشكال الكائنات يجب ألاّ يسوق إلى القبول بأنّ بعضها يتولد من البعض الآخر بنفس هذه السنخية أيضاً.

فعندما تدور اجنحة المروحة الكهربائية ينتج عن هذا الدوران دائرة حقيقية، وأساس هذه الدائرة هو نقاط (جزئيات) صغيرة تمر بها أجنحة المروحة في آنات تفصلها عن بعضها البعض فواصل قليلة جداً، بحيث يستحيل تحديد علّة توازي معلولاً ما بنحو دقيق بحيث يتقابلان الواحد بأزاء الآخر.

ومع هذا الفرض كيف يمكننا أن نزعم بأنّ السنخية بين العلّة والمعلول هو شرط أساسي؟ لأنّ هذا الزعم إنّما يكون منطقياً إذا حددنا العلّل على طريقة الواحد بأزاء الآخر، وبعد أن نقول ـ بعد مشاهدة هذا الشرط ـ أنّ السنخية بين العلّة والمعلول شرط أساسي.

فإذا قلنا يجب أن ندرك العلّة والمعلول على طريقة الواحد بأزاء الآخر، فهو لأنّ ظواهر الطبيعة وعناصرها متشابكة ومتمازجة، بحيث لو لم تأخذ الظروف النسبية بنظر الاعتبار لأصبح تحديدنا لأي ظاهرة ترتبط بظاهرة أُخرى تحديداً سطحياً لا يمكن الوثوق به، وعليه أنّ معرفة العلّة وتحديدها يقابلها معلول آخر بشكل دقيق، وذلك إنّما يتم في ذهننا فقط. وبتعبير أوضح: إننا نتصور أن «الف» هو علّة لـ«باء» لا يمكننا أن ننتزع «الف» من خضَم الأحداث بشكل دقيق ونقارن بين وضعه الواقعي وبين «باء» ونقول إنّ «الف» هو العلّة و«باء» هو المعلول مع أنّ نهر الطبيعة الجاري دائماً قد سلب منّا «ألف» الذي تصورناه قبيل لحظة، ولم يترك لنا من نفسه إلاّ شبحاً. مضافاً إلى أنّ استخراج ظاهرة غير موجودة كالمعلول من بطن حقيقة موجودة كالعلّة أصعب مما تتصوره العقول العرفية، وإنّ اجتماع مجموعة من الظواهر قد تزامن مع انعدام مجموعة أُخرى من الظواهر أو بالعكس، وتسمية ذلك بالعلّة والمعلول قد تمّ وفقاً للمصطلح التقليدي ولتنظيم القضايا العلمية وتمريرها وصياغتها كمبدأ عام كل ذلك يتغاير مع الواقع الموجود الذي لايعير أهمية لانتخابنا دائماً ومع هذه الشكوك في قانون العلّية نضطر إلى دراسة صدور الظواهر عن بعضها البعض بقانون آخر يغاير ذلك القانون التقليدي. نعم، كما أشرنا مراراً في هذا الكتاب والدروس الأُخرى أنّ هذه

الشبهات تسوقنا إلى قبول الصدفة وتسليم صدور الموجودات بصورة تلقائية وذاتية؛ لأنّ هذا المفهوم لم ولن يتصوّر من قبل العقل البشري، بل سيخلف فرض تصوره ما يناقضه ويعدمه في نفس ذلك الوضع الذهني أيضاً.

ونريد الآن أن نغض النظر عن جميع هذه التشكيكات والانتقادات المثارة حول قانون العلّية، ونفرض أنّ القانون المذكور مازال موجوداً بنفس معناه التقليدي، وأنّ علاقة السنخية بين العلّة والمعلول شرط ضروري، وأنّ النظام العظيم الموجود في الطبيعة يتبع هذا القانون بمعناه التقليدي، مع هذا لا يمكننا تطبيق هذا القانون كما هو موجود في الطبيعة على جميع الأعمال البشرية بصورة تعبدية أو بنحو الأصل الموضوعي كحد أقصى، بل إذا دقّقنا قليلاً في هذه المسألة سنجد أن شرط السنخية بين العلّة والمعلول إذا كان موجوداً في واقع الطبيعة الخارجية فهو لا ينطبق على بعض الأعمال الإنسانية من الأساس، وإذا ركّزنا على عالم الطبيعة بنظرة أكثر دقة سنشاهد أنّه لو كانت هناك مجموعة من الأجزاء مثلاً ك«أ» و«ب» و«ج» تشكل علة لحادثة من الحوادث لحافظت هذه الأجزاء على طابعها الفيزيائي (الطبيعي) في حالة أُخرى، ولنفرض أنّ الحالة الأُخرى هي عبارة عن «د» و«ك» و«ص» فهذا لا يعني أنّ العالم يظهر ويغرب (يوجد ويعدم) فجأة بل هو كما يقول ديكارت: «امتداد يوّلد امتداداً آخر، وحركة تنتج حركة أُخرى» وهذا القانون لا ينطبق على النشاطات النفسية التي تظهر كعلّة؛ لأنّ التفكير والإرادة والتصميم والتخيلات وتداعي المعاني التي تجتمع باعتبار أنّها أجزاء للعلّة، أي تكون بمنزلة «أ» و«ب» و«ج» تظهر وتغرب في لحظات.

إنّ هذه الأجزاء ك «أ» و«ب» و«ج» لا تولّد امتداداً وحركة في العالم الطبيعي، بحيث ينتج ذلك الامتداد وتلك الحركة عن حالة أُخرى من «أ» و«ب» و«ج» التي هي (العلّة). نعم، من الممكن أن يحدث في داخلنا ما يماثل نفس هذه الأجزاء للمرّة الثانية أو الثالثة... الخ بحيث يؤدي ذلك إلى حدوث نشاط نفسي، ولكن لكل واحد من هذه الوجودات المتتالية يغاير كلّ منها ما هو سابق ولاحق عليه، وقد تصل درجة التصميم

في داخلنا بنسبة مائة بالمئة وبعد التفكير والتأمل أكثر حول الهدف الذي صممنا من أجله يأخذ تصميمنا بالتضاءل ويصبح بنسبة ثلاثين بالمئة، فأين ذهبت نسبة السبعين بالمئة وإلى أي ظاهرة تحولت؟ في حين إنّ كل موجود في عالم الخارج إذا تناقص فلا شك في أنّه يمكن مشاهدة تلك الكمية المتناقصة في الحالات الأُخرى من المادة، وهكذا عندما يعطي تصور ما مكانه لتصور آخر فإنّا نظن أنّ هذا التصور قد تحول إلى تصور آخر، في حين إنّه ليس كذلك، بل تحقق تصور جديد، وأصبح التصور الأول مثل الموجة التي تحدث في البحر بسبب الرياح فتنعدم بمجرد توقف هبوب تلك الرياح.

وهذه المسألة قد درسناها في كتابنا الذي ألفناه ويحمل عنوان «الأنا» بصورة مفصّلة وإسهاب، وقد أشرنا هناك إلى أنّ هذه المشاهدة كيف تقودنا إلى الفصل بين العالمين الخارجي والداخلي (النفسي)، ولنعد الآن إلى دراسة العلّة والمعلول في الأعمال الاختيارية.

العلة والمعلول في الأفعال الاختيارية

لقد بيّنا في الأبحاث السابقة أنّ الظواهر النفسية في الإنسان ومواد عالم الطبيعة وظواهره يمكن أن تكون دافعاً للعمل باعتبار الأصل الموجود في الإنسان، وهو حبّ «الأنا»، ففي حالة اللذة وحصول النفع تدفعه نحو الاستجابة لها، وفي حالة الألم وحصول الضرر تدفعه نحو الامتناع. وتُظهر هذه الأسباب والدواعي (الأهداف) رغبة البشر وإرادتهم وتصميمهم، ثم توجدها فيأتي الإنسان بالعمل، فنحن في هذه القضية القابلة للاختيار نريد تحديد العلّة والمعلول لنرى ما هي العلّة وما هو المعلول؟ ولماذا تكون السنخية بينهما؟ ونلاحظ أنّ العامل في إثارة «الأنا» بما لها من وسائل مجهزة، هو عبارة عن مطلوبية الهدف، وإذا حللنا هذه الظاهرة سنصل إلى الأقسام الواضحة التالية:

ألف) الظواهر الخارجية التي يمكن أن تكون دافعاً.

ب) ويظهر استعداد «الأنا» التي تعتبر الظاهرة الخارجية دافعاً للرغبة والإرادة

والتصميم على بلوغ ذلك الدافع.

ج) الإرادة والتصميم المتولدان عن المبدأين المذكورين المرتبطين بالعمل.

إذن العمل يصدر بعد هذه العمليات.

هل لذات الهدف عدا كونه موجوداً خارجياً حقيقة أُخرى تُظهر دافعيته؟ الجواب يكون بالنفي قطعاً؛ لأنّ الموجود الخارجي ظاهرة طبيعية لا يكشف مضافاً إلى موجوديته عن حقيقة أُخرى تظهر صفة دافعيته، بل الإنسان وبسبب غرائزه الطبيعية هو الذي يحدد ملائمة أكل التفاح لطبعه، ولهذا السبب يأخذ التفاح وضعاً دافعياً ويوجد في الإنسان رغبة وتصميم بشرط الاحتياج ووجود المقتضيات وانعدام الموانع. وباختصار لا فرق بين تفاحة قابلة للأكل في غابة بعيدة لا تصل إليها يد البشر، وبين تفاحة موضوعة في إناء وعلى طاولة تعلقت بها إرادة الأكل والتصميم.

إذن أشعة الغرائز الإنسانية هي التي تسطع على الكائنات الطبيعية وهي التي تجعل منها دافعاً في أوقات معينة.

والآن لنرى هل يمكن أن نتساءل بأنّ السبب في أكل التفاح هو وجود نفس التفاح؟ كلا قطعاً؛ فإنّه ـ وكما لاحظنا ـ لابدّ من وجود رغبة في تلك التفاحة من قبل إحدىٰ الغرائز الإنسانية حتى يمكنها أن تكون دافعاً للإنسان. فلا توجد علاقة علّية بين التفاح وأكله.

فهل الغرائز الإنسانية هي علّة العمل؟ الجواب على هذا السؤال يأتي في البحث التالي:

هل هناك علاقة بين الأنشطة المزدوجة للغرائز؟

تظهر الغرائز البشرية كعلّة في موضعين:

١. كل ما يبعث على اللذة في الإنسان من الكائنات الموجودة في الطبيعة فالغريزة تضفي عليه صفة إمكان الدافعية. ونطلق على هذا النوع من العوامل اصطلاح النشاط الأول للغريزة.

٢. تنشط الغريزة في ظروف وأزمنة خاصّة مع أخذ إمكانية الوصول إلى ذلك

الموجود بنظر الاعتبار مما يجبر الإنسان بواسطة الرغبة والإرادة والتصميم على القيام بالعمل. إنّ النشاط الأولي للغريزة يشبه طاقة مختزنة تظهر على شكل رغبات وميول غريزية طوال حياة الإنسان.

ويتوقف النشاط الثاني للغريزة على الوضع الشخصي للإنسان، وعلى دافعية العوامل. فنحن نعلم بأنّ النشاط الأولي ليس هو العلّة الحتمية للنشاط الثاني؛ لأنّ ذلك النشاط موجود بكل الأحوال في جميع أبناء الإنسان، فمثلاً يمتلك كافة البشر العاديين غريزة حب العلم، ولو بصورة إجمالية، وغريزة حب الرئاسة، وحب السيطرة على الآخرين، وحب المال، وحب إظهار الشخصية، ولكن مع امتلاكهم لهذه الغرائز لا ينساقون وراء تلك الأمور المذكورة في كل الأحوال، فالغريزة بنشاطها الأول لا يمكنها أن تكون العلّة التامة للنشاط الثاني في سياق العمل حتى نقول: إنّ ذلك هو العلّة، وهذا الآخر هو المعلول، وأنّ السنخية الموجودة بينهما تكون في الظاهرة الكذائية.

وأمّا النشاط الثاني والذي هو حركة الغريزة الجادة للوصول إلى الدافع المفترض، فهو وإن أخذ نصيباً من النشاط الأولي للغريزة باعتبار كونها الجذور الأُولى، ولكن الوضع الراهن للأنا هو الذي استطاع أن يفسح المجال للنشاط الثاني بالدافع الخارجي.

ولو دقّقنا في هذا النشاط الثاني لرأينا أنّ ذلك النشاط الأولي أصبح أكثر شدّة بسبب نشاط الدافع؛ ولهذا تكون علاقة العلّية بين ذينك القسمين من النشاط، علاقة بلا معنى؛ لأنّه عند ظهور النشاط الثاني لا يظهر النشاط الأول والنشاط الثاني كظاهرتين متمايزتين، بحيث يكون أحدهما علّة والآخر معلولاً.

ولتوضيح هذا الموضوع لنفرض أنّ للماء الموجود في الحوض تموجات طبيعية خفيفة بسبب وجود عامل تلقائي، وبرمينا حجراً كبيراً في داخل الحوض نكون قد شدّدنا تلك التموجات. ففي هذا المثال كما أن التموج الأولي والخفيف للماء ليس علّة للتموج الثاني الشديد في ذلك الحوض، كذلك النشاط الأولي للغريزة الذي ألقى بشرط التناسب مع تلك الغريزة بظل الرغبة، وأضفي عليها طابع قابلية لدافعية سوف

لن يكون علّة للنشاط الثاني، الذي بدأ بسبب وضع الإنسان الراهن، بحيث أحدث فيه الإرادة والتصميم. وهكذا يوجد هناك تشابه بين عودة ماء الحوض إلى وضعه الأولي بعد سقوط الحجر فيه وانقضاء فترة من الزمن وبين نشاط الغريزة، وهذا التشابه هو أن الغريزة تستقر (تهدء) وتعود إلى وضعها الأولي بعد تلبية حاجة نشاطها الثاني.

نعم يوجد هناك فارق هام جداً بين هذين الأمرين، وهو أنّ النشاط الأولي يبعث الإنسان على تحصيل أدوات النشاط الثاني، وإن لم يكن هذا البعث دائمياً مئة بالمئة كما قلنا، بل كالتموج التلقائي لماء الحوض الذي لا يبدي من نفسه أي رد فعل لسقوط الحجر فيه.

ولمّا لم نشاهد علاقة العلّة والمعلول بصورة كاملة بين هذين النشاطين للغريزة فهل يا ترى توجد هذه العلاقة بين النشاط الثاني والدافع أم لا؟

والجواب على هذا السؤال بالنفي أيضاً؛ لأنّ النشاط الثاني هو حادثة تنبعث عن النشاط الأول وتظهر بسبب دافعية الهدف.

إنّ العوامل التي تصنع من موجودٍ ما على شكل هدف دافعي هي بذاتها معلولة للتلائم مع الطبيعة البشرية وإيجاد المقتضي لتحقيق الهدف وفقدان الموانع. وحيث إنّ هذه الأمور خارجة عن ذات الإنسان لذلك ليس باستطاعتها أن تكون ـ حتى بالإنضمام إلى نشاط الغريزة الأول ـ علّة، وأن توجد معلولاً يسانخها، ولتوضيح المسألة إليكم هذا المثال: إن امتلاك المال، ومرغوبية التفاح، وحلول موسمه وعرضه في الأسواق، هي عدة أُمور لولاها لما كان التفاح في متناول أيدينا لأكله.

فما هي العلاقة بين هذه الأمور وبين النشاط الأول للغريزة حتى تتحد بصورة جماعية وتشكل علّة متسانخة لتناول التفاح؟!

لا شك في أنّه ليس هناك أية علاقة طبيعية بين الظواهر المذكورة وبين النشاط الأول للغريزة، فهل الموسم المناسب وهو وجود وضع جوي خاص وامتلاك المال يشكلان عاملاً طبيعياً ليتحدا مع النشاط الأول للغريزة، وهما في تلك الحالة المتحدة

يظهران العلّة المسانخة للنشاط الثاني؟ بالتأكيد لا.

نعم، توفر الظروف وانعدام الموانع للداعي المفترض يمكنهما تقوية النشاط الثاني فقط، كما في مثال ماء الحوض الذي يزداد تموجاً أثر سقوط الحجر فيه، حيث يبدأ النشاط الثاني بالحركة بسبب توفر تلك الظروف وعدم وجود الموانع.

وبهذه الملاحظات يتضح أنّه لا النشاط الأول للغريزة هو العلّة الحتمية للنشاط الثاني، ولا العوامل الخارجية التي تقّوى النشاط الأول وتجعله نشاطاً ثانوياً تتسانخ مع النشاط الثاني الذي يشمل الإرادة والتصميم للوصول إلى الهدف.

وباختصار: إنّ ما يمكن أن يكون علّة للنشاط الثاني ليس علّة حتمية، وأن ما يُظهر النشاط الثاني لايتسانخ مع بعضه الآخر. ومن هذه الملاحظات نستنتج أن قانون العلّية وإن لم يواجه أيّة عقبة في العالم الخارجي فهو مع ذلك لا ينطبق على الأعمال الحرة بالشروط الموجودة في الخارج.

و النتيجة العامة لهذا البحث هي أن المنهج الاختياري للأنا ينقسم إلى قسمين أساسيين:

أ) إرادة الهدف المسببة عن الاهتمام بالداعي والرغبة في تحقيقه

ب) إشراف وسيطرة «الأنا».

إنّما قلنا المنهج الاختياري للأنا ولم نقل منهج الإرادة الحرة؛ لأنّه لا معنى للإرادة الحرة أساساً، فالأنا هي التي تظهر الاختيار بفصل الإرادة عن حالتها السابقة أو وصلها بها، ولهذا ففي كل مورد استعملنا مصطلح الإرادة الحرة في هذا الكتاب فليس المقصود بذلك أنّ الإرادة تتمتع بالحرية واقعاً وفي نفسها، بل نقصد بذلك أنّ الإرادة التي تخضع لقيادة إشراف «الأنا» وسيطرتها سوف تكون محلاً لتجلي الاختيار.

الحرية لا تقبل التصوير

لا يمكن لأي مفكر أن يتوقع من خلال دراسة دقيقة في جميع المعارف المتعلقة بالإنسان ضرورة التصوير الذهني لمدركاتنا النفسية من قبيل اللذة بأنواعها المتعددة،

والألم بأقسامه المختلفة لنصدق بوجودها في داخل أفراد الإنسان. فإذا ذهبنا إلى غرفة التشريح وعرضوا لنا معدة فارغة وقالوا لنا: عندما يجوع الإنسان تصبح معدته بهذا الشكل، وتكون دورته الدموية بهذه الحالة، وأعصابه بتلك الحالة ويشعر بالصداع و... الخ، فإنّ لم ندرك الجوع بأنفسنا فمن المستحيل أن تجعلنا الظواهر المذكورة التي عرضت علينا بصورة تامة أن ندرك حقيقة الجوع الذي لم نشعر به، وهكذا عندما نقدم لأنسان أُمي عالماً رياضياً قام بحل مسألة رياضية معقدة وهو مسرور وفرح بذلك، ثم نشرح له السبب في بريق عيني ذلك العالم الرياضي وحركات أعضاءه، وقد حصلت نتيجة لتلك الفرحة، فليس هناك أدنى شك في أنه يستحيل أن يتصور ذلك الأُمي ما يجري في داخل ذلك العالم الرياضي وإن كان قد جرّب عشرات الأنواع من اللذة، بل لا يمكن لنفس العالم الرياضي أن ينقل تلك اللذة ـ وهو يشعر بها ـ إلى مخّه، لكي يصور منها صورة معينة لو أراد أيضاً، إنّما سيتصور مفهوماً عادياً عن واقع تلك اللذة. وعليه إذا لم يكن باستطاعتنا أن نتصور حقيقة الاختيار في عقلنا، وكنا كلّما أردنا أن نرسم صورة عنه نواجه المشاكل، فهذا لا يدلّ على أن هذه الحقيقة لا واقعية لها في أنفسنا.

ولـ«وليم جيمس» تشبيه جميل للغاية في هذا المجال ننقله لاحقاً، وبرأينا إنّ لهذا التشبيه مغزى كبير؛ لأنّه يوضح جيداً وبقوة مدى كوننا ممثلين لا مشاهدين في هذا الكون، يقول هذا الفيلسوف وعالم النفس:

«من هنا تلاحظون إني أوليت كل هذه الأهمية لتجاربي ومشاعري الشخصية، وأنّ كمية هذا الاهتمام كبيرة لدرجة أنكم تستطيعون أن تلوموني وتقولوا: لقد ضحيت بالعقل والفكر في سبيل المشاعر والعواطف في القضايا الدينية. إنّ أساس الشخصيات هو المشاعر وما يمكن إدراكه. ومقارنة هذه الدنيا الفردية الحية بدنيا الأُمور الكلية التي يخلقها ذهننا فقط تشبه إلى حد بعيد الأفلام السينمائية التي تكون خارج جهاز العرض السينمائي ولا تتمتع بالحركة والحياة. فقد نقوم بتصوير قطار ذي سرعة فائقة، ولكن

هذا الفلم الذي صورناه سيظل بلا حركة ومن غير روح ما لم ننصبه في جهاز العرض، وكما كان أحد الأصدقاء يقول: إذن أين حركة الـ(٧٥) كيلومتر في الساعة؟!».[١]

نحن أيضاً عندما نقوم بتفسير الشعور الحقيقي للاختيار بالمفاهيم العامة التي هي عوامل وأدوات نشاطاتنا الذهنية نكون قد صورنا فلماً عن الواقع الطبيعي في الحقيقة، لكن آلتنا التصويرية هي نفس المدرك الباطن نظير الفلم الذي يحدد مسار الحركة ولا يعرض الحقيقة الكاملة لظاهرة الاختيار، بل يبيّن موضوعاً جامداً لا حيوية فيه، هو حصيلة إثبات ونفي النشاط الدماغي.

إذن القبول بأنّ إشراف وسيطرة «الأنا» ـ وهي ظاهرة نوعية (كيفية) ـ بامكانه أن يصدر حركات مادية وفسلجية إنسانية تابعة للقوانين الجبرية ليس بأصعب من أن نقول: إنّ الحركات المادية الفسلجية هي أداة لإثبات المشاعر والأحاسيس الوجدانية كاللذات المتنوعة التي تدركها الروح البشرية عند تماسها بالعوامل الخاصة مثل المناظر الجميلة، في حين أنّ هذه المشاعر والأحاسيس لا تظهر في الروح بشكل مادي ولا يمكن بأي وسيلة أنّ يتم تصويرها بصورة طبيعية.

قوة التلقين والتخيل من أفضل الأدلة على النشاط النفسي

قد درسنا مسألة حرية الإنسان من جهات مختلفة حتى الآن ونريد في هذا البحث دراسة هذا الموضوع، وهو أنّ الإنسان لا يخضع للعوامل الميكانيكية الخارجية دائماً، بل يمتلك جانباً من النشاط النفسي الذي يستطيع من خلاله أن يؤثر على نتائج العوامل الخارجة عن نطاق «الأنا» أو يبطل مفعولها كلياً. ويمكن بيان هذه الدراسة في ضوء قوة التلقين والتخيل فنقول:

التلقين: قد يحدث كثيراً بأن الإنسان يلقّن نفسه بوجود ظاهرة وهمية لتأخذ طابعاً

---

١. وليم جيمس (دين و روان)، الدين والنفس، ص ١٨٩.

واقعياً في الروح مع أنها وهمية، ونعرف أنّها قد تجسّمت بسبب النشاط النفسي، وأنّ لها واقعية مصطنعة، وبالرغم من ذلك فإنّ نفس المتلقن يمكن أن يمنح ما يلزمه من الآثار ولوازم الواقع والحقيقة إلىٰ ذلك الموضوع الملقّن.

فالإنسان قد يتوهم أنّه أصبح رئيس وزراء، أو رئيس جمهورية لبلد معين، ثم يقوم بترسيخ هذا الوهم من خلال نشاطه النفسي، بحيث يشعر بأنّه رئيس وزراء، أو رئيس جمهورية ذلك البلد حقيقةً، فيأخذ بتقليدهما في الكلام والمشي وإصدار الأحكام مع أنّك إذا سألته ـ وهو في تلك الحالة ـ: هل أنت رئيس للجمهورية؟ تراه يشعر بالخجل؛ لأنّك أطلعت على تخيله، وسيقول: كلا، كنت في عالم الوهم والخيال.

لقد كان العاشقون يستمتعون دائماً بتخيل المعشوق، ويشعرون بالآثار الحقيقية والواقعية لوجوده بازدياد نشاط خيالهم مع أن المسافة بينهم وبين مَنْ يعشقون قد تبلغ آلاف الفراسخ، بل قد يتيقن العاشق بأنّه لن ينال وصال حبيبه أبداً (كأن يكون المعشوق ميتاً مثلاً) مع ذلك يستمتع بتخيّله وكأنهما جالسان معاً جنباً إلى جنب، ومن هذا القبيل المواساة التي يواسي بها البشر أنفسهم بالآمال والأمنيات، وحكىٰ الطغرائي عن لسان حال أكثر النّاس، حيث قال:

أعلل النفس بالآمال أرقبها ... ما أضيق الدهر لو لا فسحة الأمل

ولعلّه يمكن ادّعى أنه لو قسّمت الحياة النفسية لأكثر النّاس بشكل دقيق إلى عشرة أجزاء متساوية لما تطابق أكثر من نصفها مع واقع الحياة، ولشكّلت الآمال والأمنيات والتخيّلات النفسية بقية الأجزاء الأُخرى.

ومن ناحية أُخرى أخذ التلقين النفسي على عاتقه لعب أهم الأدوار في التحفيز والصمود الروحي، وقد أوجدت الآثار العجيبة لهذه التلقينات أهم وسيلة للتحول والتغيير في حالة الأفراد العادية وأعمالهم الجماعية. وأي دليل أوضح من أن إحدى طرق العلاج النفسي في الوقت الحاضر هو التلقين كما في السابق. ومن ناحية أُخرى

هذا الفلم الذي صورناه سيظل بلا حركة ومن غير روح ما لم ننصبه في جهاز العرض، وكما كان أحد الأصدقاء يقول: إذن أين حركة الـ(٧٥) كيلومتر في الساعة؟!».[1]

نحن أيضاً عندما نقوم بتفسير الشعور الحقيقي للاختيار بالمفاهيم العامة التي هي عوامل وأدوات نشاطاتنا الذهنية نكون قد صورنا فلماً عن الواقع الطبيعي في الحقيقة، لكن آلتنا التصويرية هي نفس المدرك الباطن نظير الفلم الذي يحدد مسار الحركة ولا يعرض الحقيقة الكاملة لظاهرة الاختيار، بل يبيّن موضوعاً جامداً لا حيوية فيه، هو حصيلة إثبات ونفي النشاط الدماغي.

إذن القبول بأنّ إشراف وسيطرة «الأنا» ـ وهي ظاهرة نوعية (كيفية) ـ بامكانه أن يصدر حركات مادية وفسلجية إنسانية تابعة للقوانين الجبرية ليس بأصعب من أن نقول: إنّ الحركات المادية الفسلجية هي أداة لإثبات المشاعر والأحاسيس الوجدانية كاللذات المتنوعة التي تدركها الروح البشرية عند تماسها بالعوامل الخاصة مثل المناظر الجميلة، في حين أنّ هذه المشاعر والأحاسيس لا تظهر في الروح بشكل مادي ولا يمكن بأي وسيلة أنّ يتم تصويرها بصورة طبيعية.

قوة التلقين والتخيل من أفضل الأدلة على النشاط النفسي

قد درسنا مسألة حرية الإنسان من جهات مختلفة حتى الآن ونريد في هذا البحث دراسة هذا الموضوع، وهو أنّ الإنسان لا يخضع للعوامل الميكانيكية الخارجية دائماً، بل يمتلك جانباً من النشاط النفسي الذي يستطيع من خلاله أن يؤثر على نتائج العوامل الخارجة عن نطاق «الأنا» أو يبطل مفعولها كلياً. ويمكن بيان هذه الدراسة في ضوء قوة التلقين والتخيل فنقول:

التلقين: قد يحدث كثيراً بأن الإنسان يلقّن نفسه بوجود ظاهرة وهمية لتأخذ طابعاً

---

١. وليم جيمس (دين و روان)، الدين والنفس، ص ١٨٩.

واقعياً في الروح مع أنها وهمية، ونعرف أنّها قد تجسّمت بسبب النشاط النفسي، وأنّ لها واقعية مصطنعة، وبالرغم من ذلك فإنّ نفس المتلقن يمكن أن يمنح ما يلزمه من الآثار ولوازم الواقع والحقيقة إلىٰ ذلك الموضوع الملقّن.

فالإنسان قد يتوهم أنّه أصبح رئيس وزراء، أو رئيس جمهورية لبلد معين، ثم يقوم بترسيخ هذا الوهم من خلال نشاطه النفسي، بحيث يشعر بأنّه رئيس وزراء، أو رئيس جمهورية ذلك البلد حقيقةً، فيأخذ بتقليدهما في الكلام والمشي وإصدار الأحكام مع أنّك إذا سألته ـ وهو في تلك الحالة ـ: هل أنت رئيس للجمهورية؟ تراه يشعر بالخجل؛ لأنّك أطلعت على تخيله، وسيقول: كلا، كنت في عالم الوهم والخيال.

لقد كان العاشقون يستمتعون دائماً بتخيل المعشوق، ويشعرون بالآثار الحقيقية والواقعية لوجوده بازدياد نشاط خيالهم مع أن المسافة بينهم وبين مَنْ يعشقون قد تبلغ آلاف الفراسخ، بل قد يتيقن العاشق بأنّه لن ينال وصال حبيبه أبداً (كأن يكون المعشوق ميتاً مثلاً) مع ذلك يستمتع بتخيّله وكأنهما جالسان معاً جنباً إلى جنب، ومن هذا القبيل المواساة التي يواسي بها البشر أنفسهم بالآمال والأمنيات، وحكىٰ الطغرائي عن لسان حال أكثر النّاس، حيث قال:

أعــلل النــفس بــالآمال أرقـبها ما أضيق الدهر لو لا فسحة الأمل

ولعلّه يمكن ادّعى أنه لو قسّمت الحياة النفسية لأكثر النّاس بشكل دقيق إلى عشرة أجزاء متساوية لما تطابق أكثر من نصفها مع واقع الحياة. ولشكّلت الآمال والأمنيات والتخيّلات النفسية بقية الأجزاء الأُخرى.

ومن ناحية أُخرى أخذ التلقين النفسي على عاتقه لعب أهم الأدوار في التحفيز والصمود الروحي، وقد أوجدت الآثار العجيبة لهذه التلقينات أهم وسيلة للتحول والتغيير في حالة الأفراد العادية وأعمالهم الجماعية. وأي دليل أوضح من أن إحدى طرق العلاج النفسي في الوقت الحاضر هو التلقين كما في السابق. ومن ناحية أُخرى

ابتنى أساس حب الشعر والشعراء في كل عصر على التلقين غالباً؛ إذ إنّ الشعراء استطاعوا تقريباً بأنغامهم العاطفية أن يلقّنوا النّاس بأنّه:

تصير زهرة إذا مرّت الزهرة في قلبك وتصير بلبلاً متململاً إذا مرّ البلبلُ

أنت جزء والحقّ كل إذا ما فكّرت في الكل فأنت الكلُ

فهم ولأجل أن يغضوا النظر عن فشلهم الاجتماعي والطبيعي يترنمون بهذا النمط من الأشعار:

إذا خالفني الدهر يوماً

فاسأخرج منه كما تغيب الشمس عن ديارها

يجب ألاّ يتوهم أحد أننا نرى في هذا النوع من المواساة والأماني خيراً وصلاحاً للفرد والمجتمع، بل نقصد من وراء ذلك عرض حقيقة موجودة على أرض الواقع.

وهكذا يضع الممثلون أنفسهم في مكان الشخصيات الأُخرى في الأدوار الفنية بحيث لا يبدون للآخرين على أنهم نفس تلك الشخصيات فقط، بل يفقدون «الأنا» الخاصة بهم أيضاً، فيظهرون وكأنّهم نفس تلك الشخصيات التي قلّدوها.

وباختصار إنّ مسألة التلقين والتخيل ـ أي إضفاء صفة الواقعية على شيء غير واقعي، أو سلب الواقعية من حقيقة واضحة جداً لا تعطي نتيجة أكثر مما يشعر به جميع النّاس، وقد بلغت هذه الحقيقة درجة من الشمولية والوضوح، بحيث جعلها بعض المفكرين الشرقيين والغربيين من الخصوصيات واللوازم التي لا تفارق النفس البشرية.

كم هو النشاط النفسي الواجب علي الإنسان الذي أنكشف خطاءه وتسبب ذلك في خجله بأن يقوم به للحفاظ على توازنه، وهنا نواجه السؤالين التاليين: أليس التلقين والتخيل هو الصمود والثبات أمام العوامل الميكانيكية الخارجية؟

ألا يوجد التلقين والتخيل أثراً من دون سبب ضروري في النفس البشرية؟

لا شك ستكون الإجابة عن هذين السؤالين إيجابية، أي أن الروح تقاوم العوامل الميكانيكية الخارجية وتتدخل في قيادة مبدأ «حب الأنا» بشكل جاد نتيجة للتلقين

وتستطيع أن تضفي طابعها على المبدأ المذكور.

إنّ التلقين والتخيل، هو عملية تفعيل لقوة المقاومة الموجودة في الإنسان مع اختلاف في الشدّة والضعف.

وما نستنتجه من هذا البحث المختصر هو أنّ للروح وعلى عكس الطبيعة الخارجية حالة اتوماتيكية تحدث فيها بوجود العامل بنسبة مئة بالمئة، أو بنسبة أقل من ذلك، وفي هذه الظاهرة دليل واضح على أن الروح الإنسانية ليست مثل باقي ظواهر عالم الطبيعة، بحيث تستسلم إلى القوانين الثابتة بلا شرط وفي كل الأحوال، وليس لها أيّة قدرة على مقاومتها؛ ولهذا السبب نقول: إنّ الروح مضافاً إلى مشاركتها في التفاعلات الطبيعية، أي كما تؤثر الروح في الطبيعة كذلك تؤثر الطبيعة فيها، كما هو الحال في العلل والمعلولات الطبيعية التي تبدي نحواً من الاستقلالية في تفسير التصرفات الوجودية، أو العدمية في الظواهر أيضاً. فلو لم نقبل للروح بهذا النوع من الاستقلالية المدهشة لظلت مسائل التلقين والتخيل من دون تفسير وتوضيح إلى الأبد. ويفتح وجود هذه الظاهرة طريقاً آخراً لمبدأ إشراف «الأنا» وسيطرتها، الذي جعلناه منشأً للاختيار سابقاً.

بدأ نمو قوة المقاومة منذ فترة الطفولة وثبوت استقلالية الروح بالتدريج

نجد وبأدنى دقة في فترة الطفولة الأُولىٰ أنّ العلاقة الأساسية بين شخصية (أنا) الطفل وبين الموجودات الأُخرى هي علاقة وحدوية (هو هوية)، بمعنى أنّ الطفل لا يستطيع أن يتصور نفسه مستقلاً عن الموجودات الأخرى في سنواته الأُولى، أو يعتبرها خارجة عن «الأنا»، لأنّه يتصور أن هناك نوعاً من الاتصال والتمازج بينه وبين الأشياء الأُخرى وإن كان هو لا يدرك هذا التصور، ولهذا السبب تجده لايبدي من نفسه شيئاً تجاه جميع العوامل التي تحيط به سواء كانت عوامل جسدية، أو عوامل نفسية سوىٰ ظاهرة الانفعال بها.

وببيان أوسع وأوضح: إننا نشاهد وبشكل محسوس أن جميع البشر ـ مع أنهم

يولدون في هذه الدنيا ـ ما إن تزداد أعمارهم فيها بالتدريج تصبح قوة المقاومة فيهم أكبر، ويبدون من أنفسهم استقلالية في قبال عوامل الطبيعة السارية، ومع ذلك لم يولد أي طفل بهذا الوضع النفسي حتى هذه اللحظة، بل جميع الأطفال يولدون وهم يحملون رغبة غير محدودة، وفي الوقت ذاته مستسلمين لجميع عوامل الطبيعة. ولكنهم بتقدم العمر تتأصل فيهم قوة المقاومة أمام عوامل الطبيعة، شيئاً فشيئاً، ثم يستفيدون من تلك القوة بطرق ودرجات مختلفة، فلا يستجيب الطفل الرضيع استجابة غير اختيارية (لا أرادية) لثدي أُمه فقط، بل يتصور تصوراً طبيعياً أن أصبعه وأصابع الآخرين وسيلة للتغذية، ويكون في عالمه اللاشعوري وسيلة لجلب المنفعة أو دفع ضرر الموت، فهو يري في الخشب والسكين وقطعة القماش والحديد والمفتاح وكل ما تدركه حاسته اللامسة وسيلة للتغذية، ولكن هذه النظرة الطبيعية التي يحملها الطفل تأخذ بالتغيير بعد أن يدرك أن الموجودات الأُخرى ليست كما يتصورها، مما يؤدي ذلك إلىٰ نمو قوة الرفض فيه وتفقد العوامل المذكورة دافعيتها الأولية، وتترك المؤثرات الأُخرى طابعها عليها، فمثلاً إذا أظهر أحد تلك العوامل كوسيلة للعب (لا للتغذية) كما يتصور، كأن يقوم بلف قطعة قماش حول خشبة اسطوانية فيضعها على الأرض وكأنه وضع طفلاً ويريد تنويمه، فيأخذ بالحديث معه وكأن أُماً تحدث ولدها، ففي هذه الحالة تولد قوة المقاومة في الطفل لدى مشاهدته ذلك بنفس المقدار الذي يسقط به الخشب والقماش عن كونهما دافعين للتغذية، حتىٰ يشعر الطفل بأن القماش للارتداء (تصنع منه الألبسة) وليس للأكل، أو ليلف حول الخشبة، بل بما أنّه يجب عليه أن يرتدي قميصاً لذلك اشتراه أبوه لكي يرتديه، وهكذا المشط إنّما يوجد في البيت لأجل أن يمشط به شعره.

إنّ هذا التوسع في الظواهر الذي يحدث للطفل يغيّر لون الموجودات الخارجية ويقلل من سرعة استجابة الطفل لتأثير أي كائن أو حادثة.

جميعنا يعلم أنّه لم يتغيّر أي شيء من مادة، أو صورة الثدي والأصبع والقماش والمفتاح والسكين، بل الطفل هو الذي تغيّر، حيث تقوم قوة المقاومة لديه بسبب النمو بتفسير الكائنات الطبيعية بنحو آخر.

يعتقد زيغموند فرويد، معلولية حدوث «الأنا الأعلى» لأمثال هذه المقاومة، ولكن هذه القضية بحاجة إلىٰ تأمل كثير قد لا يرتبط بموضوع هذا الكتاب.

إن مئات الظواهر في عالم الطبيعة وآلاف المعلومات المخزونة في الذاكرة، مضافاً إلى قوة التفكير التي يمتلكها البشر ليست مهيئة دائماً لكونها هدفاً. بل الظروف الخاصة لرغباتنا هي التي تجعلها على شاكلة الهدف والوسيلة لنستفيد منها بعد ذلك. ولهذا السبب تقوىٰ قوة المقاومة مقابل حوادث الطبيعة والعمليات الفكرية واستذكار محتويات الذاكرة واستخدمها بشكل معقول جلباً للمنفعة، ودفعاً للمضار المتوجهة نحونا.

ولأجل ذلك نستطيع أن نجزم بأنّه لو لم تكن فينا قوة المقاومة هذه، أو كانت موجودة ولم نستخدمها بصورة معقولة لأصبحت الحياة صعبة، بل مستحيلة.

إننا لا نبدي من أنفسنا أيّة مقاومة أمام مبدأ حب «الأنا»؛ لأنّ أساس حياتنا يتغذى من هذا المبدأ، ولكن بإمكاننا أن نستخدم تلك القوة أمام العوامل الأُخرى التي تلقي بظلها على هذا المبدأ.

ومن أجل دراسة المقاومة دراسة إجمالية نحاول استذكار العوامل الأربعة السابقة لنبحث المقاومة فيها باختصار:

قوة المقاومة أمام العوامل الثانوية الأربعة

١. قوة المقاومة أمام العوامل الموضوعية المتغيرة

لنفرض أننا أمام منظر في غاية الجمال وهو مكّون من جبل وواد وأشجار ونهر جميل، بحيث أن كل واحد من هذه الأشياء المذكورة يشكل جزءاً من ذلك المنظر. ولا شك في أن حسّنا الجمالي يصبح يقظاً ويبدأ بالنشاط. أو إذا أردنا أن نتحدث وفق المصطلح

الخاص بعلم النفس المعاصر، نقول: إنّ حسّنا الجمالي قد بلغ مستوى الاستجابة من المنظر الجميل، فإنّ عامل الاستجابة والإفادة هنا هو المنظر الخارجي وهو ما نطلق عليه اسم العامل الموضوعي الابتدائي المتغير، وما من شك في أن نشاطاتنا النفسية في هذه الحالة تتزامن مع التغييرات الفسلجية التي تحدث داخلنا والتي نعبّر عنها بالفرح والسرور. ويمكن حينئذٍ أن نقطع الاستجابة نظراً إلى ما نملكه من قوة المقاومة للحس الجمالي فينا وتوقفه، ويمكن أن ندرس الجوانب الهندسية لذلك المنظر ونحن أمام نفس ذلك المنظر الأول، أي نعرض نهائياً عن المنظر وعيوننا مفتوحة تشاهد، وآذاننا مهيأة لسماع مياه النهر وأنغام الطيور المغردة، ونغض الطرف عن تلك العوامل ونتجاهلها، ولكن في هذه الحالة نأخذ بنظر الاعتبار محيط كل جزء من أجزاء المنظر المذكور ومسافته أو مجموع النماذج الهندسية لتلك الأجزاء، ونقوم بتفعيل الحس الرياضي، ولا نستلذ في هذه المرة ولا نشعر بالفرح، بل تصب الروح كل تركيزها على القوانين الرياضية الهندسية، وبدلاً من أن نعيش حالة من الفرح والسرور نكون في حالة تركيز ذهني، ونواجه المفاهيم الكمية. كما أننا نستطيع أن ننظر إلى ذلك المنظر، كما لو حدثت معركة دامية سابقاً في ذلك المكان، ونحمل في ذاكرتنا ذكريات مؤلمة عنه بنظرة حزينة، ونتصور ذلك الصوت الحسن لتلك الطيور المغردة وكأنّه موسيقى مثيرة للأحزان.

نجد في هذا المثال الواضح والمختصر أن موضوعاً واحداً ـ مع أن الحواس الظاهرية عملت فيه بصورة متساوية ـ يختلف من جهات متعددة.

والجدير بالدقة والتأمل هو أنّه لا التأثير الابتدائي لهذا العوامل يصل إلى درجة حتمية مئة بالمئة من الإجبار، ولا انعدام أثر العامل السابق يحتاج إلى بلوغ قدرة تأثير العامل الثاني.

وإذا كان هذا المثال بحاجة إلى تفكير زائد فإنّ بإمكاننا أن نقدّم مثالاً أبسط لعلّنا

جميعاً نفهمه بأشكال مختلفة كماً وكيفاً في أغلب الأوقات، فقد نكون جالسين في بيت أو محل قريب من شارع مزدحم للغاية، ونحن منشغلون بحديث هام، أو قراءة هامة، فمن الواضح أن مستوى تأثير ذلك الزحام والأصوات المختلفة لذاك الشارع على أنفسنا أقل بكثير من تأثيرها الواقعي، بل قد يصل تأثير الزحام والأصوات إلى درجة الصفر بسبب أهمية الحديث، أو القراءة، وكأننا جالسون في صحراء نائية ونقوم بأعمال فكرية. فكروا في هذا المثال جيداً فإنكم ستجدون تأثير قوة المقاومة بشكل واضح؛ لأنّ الأذن ـ وهي آلة للسمع ـ تسمع، والعين ـ التي هي آلة للرؤية ـ ترى، وأنّ العوامل المذكورة لا تأخذ وضعاً استثنائياً في تأثيرها الطبيعي في ذلك المحيط، فإذا لم يصدر استجابة واهتمام من قبل الروح فلن تستطيع العوامل الابتدائية أن تؤثر من دون مانع، ونقصد بهذا الأثر هو ما يكون بالنسبة لنا لا الأثر الطبيعي بالنسبة لنفسه.

٢. قوة المقاومة أمام العوامل الموضوعية الثابتة

والنوع الآخر من العوامل التي تلعب دوراً كبيراً في التأثير على نشاط (حب الأنا)، هي العوامل التي تكون خارج جسم الإنسان وروحه، ولكن لا يمكن إنكار تأثير المناخ والمحيط الجغرافي والتقاليد والأسلوب الاجتماعي للحياة، وغير ذلك من العوامل المؤثرة على في روح الإنسان وجسمه وظواهرهما، وهذه العوامل الموضوعية الثابتة لا تملك القدرة على كسر قوة المقاومة الصادرة من الإنسان في عمله مئة بالمئة، وبالتالي لا تحتم العمل على نحو الضرورة الميكانيكية، أو بعبارة أُخرى: ليس لها قدرة التعيين الجبري لمصير الإنسان الذي يعيش في تلك البيئة، وذلك:

أولاً) أنّه قد اثبتت التجارب والمشاهدات الحسية في جميع أرجاء العالم أن اختلاف الأخلاقيات والظواهر النفسية والعضوية في بيئة تتساوى فيها جميع المؤثرات الطبيعية والاصطناعية بالنسبة إلى جميع أفراد الإنسان، واضح لدرجة أننا لا نحتاج إلى كتابة جملة واحدة كاستدلال على ذلك.

هل تعرفون بيئة اجتماعية يكون جميع النّاس فيها متساوين من ناحية النبوغ والذكاء والذاكرة والأحاسيس، وأين هي تلك البيئة التي كل أبنائها شعراء وذوو قرائح راقية؟ وهل توجد في أرجاء العالم أجمع بيئة (و إن كانت بيئة صغيرة) جميع أفرادها شجعاناً بسلاء؟ وأين هي تلك البيئة التي تربي جميع أبنائها على أن يكونوا كرماء، أو بخلاء، أو جبناء، أو متهورين، أو محبين للاستطاع، أو عقلاء، أو أذكياء؟

الإجابة بالنفي على هذه الاسئلة واضحة لا يحتاج إلى أدنى تأمل. وأمّا ما نقصده أحياناً من أن المناخ الكذائي والبيئة الكذائية تجعل من الإنسان كيت وكيت فهذا لا يعني أن المقتضي الجبري لكل بيئة هو صناعة أفراداً معيّنين، بل المقصود هو أن البيئة الكذائية تقتضي التأثير الكذائي في حال غياب قوة المقاومة. فلو دقّقنا قليلاً كما يقول بعض الكتّاب لتغيّرت ثلاثة أنظمة مختلفة، بل أربعة أنظمة اجتماعية (الشيوعية الابتدائية، والعبودية، والاقطاعية) خلال ثلاثة آلاف سنة في أوربا وشرقها، حيث الاتحاد السوفيتي، بينما لم يحدث أي نوع من هذا التغيير في البيئة، الجغرافية في أوروباخلال هذه الفترة في أوربا، أو أن التغيير كان قليلاً لدرجة أن علم الجغرافيا يمتنع حتى من الإشارة إلى ذلك.

لقد تغير سطح الأرض والمناخ والنباتات والحيوانات والنّاس أنفسهم في المانيا نتيجة النشاطات البشرية بشكل متواصل في حين أن التغييرات الطبيعية التي حدثت بسبب عدم تدخل الإنسان في الطبيعة قليلة للغاية. واليونان مازالت من ناحية الظروف الجغرافية على نفس حالتها التي كانت عليها قبل الميلاد، فأين ذهبت الحضارة اليونانية؟

ما زالت المؤثرات البيئية للأقطار الإسلامية وبيزنطة وروما (أوربا) على وضعها السابق تقريباً، فماذا حدث لحضارتها وثقافتها؟ وعلى العكس من ذلك فإنّ الوضع الجغرافي للأقطار المتحضرة حالياً يشبه تقريباً، بل قطعاً نفس الوضع الذي كانت عليه زمن وحشيتها.

إذن لاحظنا أنّ الطبيعة والبيئة الطبيعية قد تكون عاملاً يشهد تغييراً بارزاً خلال فترة

تستغرق ملايين السنين في حين أنّ تكامل مجتمع أو سقوطه يتم بشكل أكثر سرعة من التغييرات الجغرافية (لكي تحدث تغييرات بيئية جغرافية جادة يلزم مضي ملايين السنين بينما يكفي لحدوث أهم التغييرات في الأنظمة الاجتماعية والأخلاقية والدينية والفلسفية والفنية لبني الإنسان مضي سنوات قليلة، أو مدة أقصاها مئة عام).

وإذا أردنا أن نقوم بمقارنة نسبة تغييرات البيئة الطبيعية إلى التغييرات في تكامل المجتمع فيمكن أن نفرضها صفراً، وهي نسبة ثابتة تقريباً.

هذا، ومن ناحية أُخرى فإنّه ومنذ تكوين المجتمعات البشرية وحتى اليوم قد يتم وضع القوانين المعينة في مكان من قارة ما، أو في نقطة معينة من بلد ما فيعمم هذا النظام الذي نشأ من بيئة واحدة على جميع بلدان تلك القارة، أو على جميع نقاط ذلك البلد الذي قد ينقسم إلىٰ مئات البيئات المتعددة ويتم العمل به.

نعم قد تتغيّر تطبيقات القوانين الموضوعة وجزئياتها في بعض البيئات اللاّمتلائمة.

وهكذا لو قمنا بملاحظة خاطفة لشاهدنا أن قوانين بيئة معينة كسويسرا وفرنسا تطبق على مجتمعات أُخرى مثل تركيا وإيران، في حين لو كان للعوامل البيئية تأثير جاد في المجتمع لما أمكن تطبيق قوانين بلد في بلد آخر. وهكذا نحن جميعاً نعلم أن هدف الأنبياء الإلهيين والمصلحين الكبار دائماً هو إقامة حكم وقانون واحد في المجتمعات البشرية.

إنّ فكرة إيجاد قوانين دولية (مدنية، وجزائية، وغيرها) تتساوى فيها جميع الأُمم أكبر دليل على أن البشر يستطيع أن يلغي العوامل الخاصة لبيئته، وأن يعمل بالقوانين التي جاءت من خارج بيئته، فإنّ القوانين المسيحية والإسلامية يُعمل بها بشكل متساوٍ في مئات البيئات المختلفة باستثناء بعض القوانين الجزئية والمحلية.

ونتيجة هذه الملاحظات هو أن العوامل الموضوعية الثابتة لا تستطيع تحديد مصير العمل الانساني بصورة جبرية.

٣. قوة المقاومة أمام العوامل الذاتية المتغيرة

عندما عرّفناها بشكل إجمالي مثّلنا لهذا النوع من العوامل بالأفكار والأوهام والتصورات والتخيلات الإبتدائية العابرة؛ إذ ليست هذه العوامل خالية من التأثير في أعمال الإنسان وبإمكانها أن تؤثر على مبدأ (حب الأنا).

وهذه العوامل الإبتدائية المتغيرة تشبه العوامل الموضوعية الإبتدائية مادام بإمكان روح المقاومة القضاء على آثارها روح توازنها، وكما وتجاهل نفس العامل، كما أن بإمكانها أن تعدم أثر هذا النوع من العوامل وتجاهلها. إنّ الذين يتأثرون بمثل هذه العوامل هم كالذين يتأثرون. بالعوامل الموضوعية الإبتدائية تماماً، حيث يمكن فرض كلا الفريقين من قبيل من انحرف عن حالة الاعتدال الروحي (النفسي)، وإذا دقّقنا في العلاقات الاجتماعية جيداً سنجد أنّ الاشخاص الذين يبدون ردود أفعال خاطئة ليسوا موضع ثقة للعقلاء العاديين، فمثلاً يستدل النّاس بأنّ الشخص الفلاني إنسان وهمي، أو شكاك، أو يتبع الأحاسيس العابرة، وأنّه لا يُمكن الاعتماد عليه في العمل الكذائي.

٤. قوة المقاومة أمام العوامل الذاتية الثابتة

وأمّا العوامل الذاتية الارتكازية الثابتة، فهي من قبيل الوراثة، وضعف قوة الانتقالات الذهنية، ولطافة القريحة، وكرامة الطبع، والشجاعة، وغير ذلك، والنّاس يختلفون في هذه العوامل على نحوٍ لا يمكن التشكيك فيه، وقد تمت دراسة كل واحد من هذه المواضيع في العلوم الإنسانية المختلفة ولا حاجة إلى التفصيل فيها في هذا الكتاب. لقد تبيّن بشكل واضح في هذا البحث ووفقاً للدراسات الدقيقة التي أُجريت في تلك المواضيع، أن أي واحد منها لا يوجب نفي قوة المقاومة.

وسنذكر نحن بعض هذه العوامل التي تشكل أهمية في موضوع الجبر والحرية:

بعض المواضيع التي لها أهمية في موضوع الجبر والحرية

الوراثة

إنّ وجود قضايا نظرية في ظاهرة الوراثة تمنع من عرض نظرية جزمية في هذا المجال. وأنّ نتائج الدراسات العلمية في مسألة الوارثه وإن كانت واضحة إلىٰ حدّ ما، هو أن تمازج نفسيات الآباء والأمهات والأبناء ليس بذلك المستوي الذي يجعلنا أن نفرضها غير موجودة وفقاً لتصورات خيالية. بحيث نقول: بأن قد فعلت فعلها، غاية الأمر الصفات الظاهرة في الأولاد هي نسخة أُخرى من صفات الأبوين البارزة فيهم. يجب ألاّ يظن بأننا ننكر الوراثة، بل نحن أيضاً نُسلِّم بانتقال بعض الصفات الجسمية والنفسية من الآباء إلىٰ الأبناء وفقاً للمشاهدات الحسية القطعية.

لكنها (الوراثة) ليست بذلك المستوى الضروري الذي لا يقبل التغيير أمام قوة المقاومة الفردية والتقاليد الاجتماعية، وهنا بعض الأدلة الواضحة والموجزة لإثبات أن الوراثة لا يمكنها أن تحدد مصير الأعمال البشرية حتى بنسبة (٨٠٪) وهي:

١. طبقاً لقول الفلاسفة إنّ شهادة الحس الأولية أوضح دليل على إمكان الشيء، هو وجوده الخارجي (وقوعه)، فعندما نرى وجود الإنسان في الخارج، مثلاً، لا نحتاج بعد ذلك إلى عرض دليل آخر لإثبات وجوده. وحينما نشاهد بوضوح في موضوع الوراثة أنّ هناك أبناءً ذوي أخلاق حسنة طيبين، وكرماء يولدون من آباء سيئي الخلق، أو يولد أبناء أغبياء من آباء أذكياء، وبالعكس فلاحاجة حينئذٍ إلى استعمال قضايا فلسفية إلى التغيير في ذلك، أو إلى اثباته. وهذه حقائق لا تقبل الشك بأي وجه من الوجوه، ومن ناحية أُخرى لاشك في أن أولاد العائلة الواحدة مع أنّهم يعيشون في بيئة واحدة مع آبائهم يحملون صفات متضادة ومتغايرة، والتوؤم هم من نطفة رجل واحد وينمون في رحم واحد لكنهم يختلفون مع بعضهم.

٢. لو كانت قضية الوراثة لو كانت صحيحة بحيث يكون بامكانها أن تجبر الإنسان

في اعماله لما عاد للتربية وتأثيرها وجود اصلاً.

هل سمعتم حتى الآن أن انسانا عاقلاً لا يقوم بتربية أولاده؟ وحينما يسأل عن سبب ذلك يجيب ان أولادي وبسبب قانون الوراثة سيصبحون مثلي فلا استطيع أن افعل شيئا في قبال هذا القانون الطبيعي، فانه لا شك سيضحك الجميع من هذا الجواب.

٣. إن التغيير الذي يحدث في التقاليد والعادات الاجتماعية خلال فترة زمنية معينة أقوي دليل على أن الوراثة لا تملك القدرة على جبار الإنسان.

٤. إن القوانين الرتيبة التي تفرض على الأُمم والقوميات المختلفة أو التي تقبلها الأُمم بكل رحابة ورغبة وتقوم بتطبيقها بشكل قاطع لدليل واضح على أن تمتع الإنسان بمطاطية شديدة.

الذكاء والموهبة (الاستعداد)

يتصور البعض أن للذكاء الخارق والموهبة، وقدرة هذين وضعفهما دور كبير في تحديد مسار إرادة البشر، وأنهما يحددان الأعمال الصادرة بنحو إجباري، وحينئذٍ يجب أن يقال: بأنّ هذا الموضوع وإن شاع على الألسن لكنه لا أساس علمي له، إذ تتم دراسة الإنسان وفق ما يمتلكه من إمكانية وطاقة؛ لأنّه يمتلك «الأنا» الخاصة به مهما كانت حالته النفسية والجسمية، بحيث تكون أعماله بإشراف «الأنا» صادرة عن اختياره، فالإنسان الذكي يحدد مسار إرادته بما يمتلكه من ثروة الذكاء، والإنسان الذي يمتلك مقداراً أقل من الذكاء يحدد عمله بنفس ذلك المقدار، ويستفيد الإنسان في كلتا الحالتين في الإشراف على العمل والسيطرة عليه. وبأخذ المبدأ المذكور (وهو مصدر الاختيار) بنظر الاعتبار ستكون القضايا والمفاهيم الأكثر رقياً مشرفة عليه، وتسيطر أنا الإنسان صاحب الذكاء حينئذٍ، ويستفيد الإنسان الذي يتمتع بدرجة قليلة من الذكاء والموهبة من المفاهيم الأقل مرتبة في كلتا الحالتين، أي أن كلا الفردين المذكورين يستفيدان من الاختيار الموجود في الظواهر المختلفة. نعم هناك سؤال يطرح نفسه،

وهو لماذا يتمتع بعض النّاس بدرجة قليلة من الذكاء والموهبة والبعض الآخر يمتلك ذكاءً وموهبة؟ سندرس هذا السؤال في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

إن الذي يجب أخذه بنظر الاعتبار في هذا البحث هو أن اختلاف الذكاء والموهبة، بل الذاكرة وغيرها من الظواهر النفسية الثابتة ليس بامكان أن تجعل الأعمال قهرية، بل تنحصر نتيجة هذه الاختلافات في أعمال البشر الذين يختلفون في البنية النفسية والجسمية.

وواضح أن لهذه الحقيقة واقعية، وأدنى شكٍ في ذلك يعتبر مواجهة للأمر المحسوس، ولكن الاختيار كما قلنا لا يعني أن جميع النّاس سواسية من جميع الجهات الجسمية والنفسية، بل المراد منه هو أن كل إنسان مهما كانت حالته ووضعه إذا كان بإمكان «الأنا» الخاصّة به أن تسيطر على عمله وإرادته وتصميمه، فهو قادر على أن تكون أعماله اختيارية، ومن هذا القبيل ظاهرة الذاكرة وسائر الظواهر النفسية الثابتة.

إذن القانون العام الذي نؤمن به، هو مبدأ إشراف وسيطرة «الأنا»، ففي كل مورد يجري فيه هذا المبدأ يكون العمل اختيارياً.

العادة

يتصور بعض المفكرين أن العادة من العوامل الذاتية الارتكازية أيضاً، أنّها تجعل العمل غير إختياري بعد تكوين مراحلها الثلاثة وانقضائها. وقد كان يقال في السابق أن العادة طبيعة ثانوية، ويظن بعض المفكرين المتأخرين أن العادة لا تجعل العمل اختيارياً فقط، بل العمل الذي يصدر عن العادة ليس عملاً إراديا أصلاً. هنا لابدّ من توضيح مختصر حول معنى العادة ومدى تأثيرها من أجل إثبات عجز العادة عن جعل العمل الذي يصدر عن الإرادة والتصميم، أو عن إشراف وسيطرة «الأنا» عملاً إجبارياً:

إنّ النفس البشرية تقوم بالعمل رغبة فيه وشوقاً إليه، وأن هذا العمل إذا تكرر في مراحله الأولية بسبب توفر المقتضيات المناسبة وانعدام الموانع يصبح أمراً عادياً للإنسان، بحيث يقوم به بسهولة، وكذا يمكن أن تكون نتيجة العمل ـ باعتباره هدفاً ـ

دافعاً للإنسان، ولكن العمل يصدر منه مراراً على نحو الجبر الميكانيكي، وفي هذه الحالة تحدث ظاهرة العادة، ولكن يجب التفريق بين مقدمات العادة؛ لأنّ العادة عنده توجد في حالة الاجبار الميكانيكي تكون أكثر إشكالاً وتحتاج إلى تكرار أكثر؛ إذ لا يظهر النشاط النفسي عن شوق ورغبة إذاكان الجبر ميكانيكياً. وإذاكان الإجبار بأنّ كان هناك نشاطاً نفسياً يعاكس مسار العمل، كتناول الدواء المر، ففي هذه الحالة لا تحدث العادة وإن حصل التكرار الذي قد يقلل من كراهة ذلك الفعل.

ومن ميزات الأعمال الصادرة عن العادة انقطاع تركيز الإنسان العادي عن عناصر العمل وأدواته وبقية خصوصياته تقريباً، بحيث يكون مهتماً بمجموع العمل فقط، فإذا أردنا أن نكتب الدرس في صفحة واحدة قبل حدوث العادة مثلاً، فإنّ الورق والقلم والدواة وكل حرف من الحروف سيلفت انتباهناكل على حدة، أو الذي يأخذ درساً في تعلم قيادة السيارات لأول مرة يكون على هذه الحال أيضاً، ولكن تزول هذه الاهتمامات الجزئية بعد العادة وتتعلق إرادة واحدة بمجموع العمل غالباً، وإن أمكن أن تتعلق الإرادات الجزئية بكل واحد من أجزاء العمل ومقدماته، ولكنه ليس أمراً ضرورياً لازماً، ويمكن أن تظهر على شكل إرادات جزئية فقط.

وعلى أيّة حال فقد تصور البعض أن العادة تؤثر في جبرية الأعمال أيضاً، ونحن نقول في هذا المجال: كما أنّ للعادة قابلية المطاطية في جميع النّاس العاديين منذ طفولتهم كذلك توجد لكل إنسان قوة مقاومة يستطيع من خلال إدراك انعدام الجدوى من العمل أن يلغي ظاهرة العادة فيه، فقد يعتاد إنسان على الكذب، أي أنّه يرتب نتائج نافعة عليه فيدفعه هذا التصور إلى الكذب، وتحدث العادة فيه، ولكن نجد بشكل ملموس أنّه يمكن تنبيه ذلك الإنسان على العواقب الوخيمة والمضار للكذب ونمنعه منه، ونجعله يتأثر بالكذب بالتدريج إلى أن يقلع عن عادته القديمة، وبعد هذا التلقين والاهتمام تسلب منه المهارة والكذب الحاصلان من عادته، بحيث يصعب عليه

الكذب في النهاية، ويكون بحاجة إلى بذل جهد وتركيز أكثر كالناس العاديين، وكذا قد تزول العادة بترك تكرار العمل وإن كانت نتيجة العمل سارية المفعول بحسب الفرض. إنّ ما يقال من أنّ الإنسان العادي يقوم بعمله من دون إرادة، كلام غير صحيح تقريباً، لأننا كما قلنا: إن الإنسان العادي إن كان لا يهتم بجزئيات العمل وخصوصياته ولا يملك لها إرادة مستقلة حينما يقوم به لكن مجموع العمل يتم بالنظر إلى نتيجته المطلوبة، فالمشي مثلاً بالنسبة لنا من أكثر الأعمال الاعتيادية، ولكننا لا نقوم بعملية المشي مادمنا لا نجد جدوى منه، نعم قد لا نركز بدقة فائقة على كل خطوة نخطوها أثناء مشينا.

والنقطة التي تتمتع بأهمية قصوى في موضوع العادة هي أنّ النّاس لا يعتادون على الأعمال التي تلعب بمصيرهم، بل يعتادون غالباً على الأعمال التي إمّا أن تكون مفيدة، أو التي لا تضرّ بالأمل لديهم في البداية، فلن يحاول أحد أن يعتاد على عدم التنفس أو على إسقاط شخصيته، وهكذا لا معنى لأنّ يقال اعتاد ذلك الإنسان على التنفس؛ لأنّ الأعمال التي تحدث بسبب مقتضيات ضرورة الحياة إما أن تبدو لازمة الترك بسبب الإخلال بأحد شروط الحياة، أو تكون هي ذات أسباب ضرورية ولا تحتاج إلى التكرار، فالأعمال التي سببها العادة فقط يجب أن تكون أعمالاً إرادية، وإن كانت هذه الأعمال مضرة بالفرد أو المجتمع ستبعث على التأييد والتشجيع؛ لأنّ الفرض أنّها كانت أعمالاً صادرة عن الإرادة. وإذا وصلت هذه الأعمال العادية إلى مرحلة لا يمكن الترك معها سيكون صدورها إجبارياً ولن يكون هناك أي اختيار وراءها، ومع ذلك يمكن تبنّي مسؤولية هذه الأعمال العادية باعتبار أنّها بدأت بشكل إرادي.

ملاحظة الأعمال الحرة ضمن مجموعة العالم المتناسق

يقولون أن أحد العلماء سأل الفيلسوف الشهير محمدباقر الداماد: ما هي حقيقة النظام الكوني؟ فاعتذر له عن الاجابة على هذا السؤال، وقال: لا استطيع أن أُجيب عليه لأني

لم أتأله (لم أكن ربا) ولم أكن تلميذاً لإله.

نحن لا نعلم مدى صحة هذه الرواية ولكننا نستطيع على الأقل أن نقول لو وجّه مثل هذا السؤال إلى مفكر عاقل لما أجاب إلاّ بذلك الجواب المنسوب إلى الداماد لقد كان هناك مفكرون وفلاسفة سواء في الشرق أو الغرب قديما وحديثاً قدموا وبشكل جازم وقاطع نظريات مختلفة حول النظام الكوني حتي أن بعضهم قد أصرّ علي رأيه وكأنه لم يقرأ بداية ووسط ونهاية هذا الكتاب العظيم فحسب بل كأنّه هو الذي ألّفه، بل يرى بعض فلاسفتنا الشرقيين أحلاما لا يمكن تفسيرها، فهم يقولون:

حللت كل مشاكل العالم بدءا بعمق الطين الأسود وانتهاء بالزحل [١]

بما لو كانت الأدوات العلمية لهذا الفيسلوف عبارة عن العناصر الأربعة والطبائع الأربعة المتخالفة الجامحة والكواكب السبعة السيارة والأفلاك والأطلس و...

وقد استنتج مجموعة كبيرة من الفلاسفة شرقيّهم وغربيّهم ـ بعد أن فرغوا من التعرف على نظام عالم الطبيعة ـ هذه النتيجة، وهي بما أن بين جميع الحقائق في عالم الكون ارتباطاً، فالأعمال التي تصدر من الإنسان سواء كانت تبدو اختيارية، أو كانت أعمالاً أُخرى، فإنّ جميعها مرتبطة بمجموعة من الظواهر والعوامل السابقة التي يستحيل مع فرض تحقق تلك العوامل أن لا تصدر تلك الأعمال حين تتوفر ظروفها المناسبة، وذلك بسبب أنّ جميع الحقائق والظواهر في النظام الكوني مترابطة مع بعضها، وبالطبع فإنّ هؤلاء المفكرين ينقسمون إلى قسمين:

ألف) قسم يرون إنّ الإنسان فاعل مختار عند إنفراده، لكنهم يعتقدون بأنّه مجبر عند ملاحظته ضمن النظام الكوني المتناسق، وأن هذا يشبه تماماً مسألة الإلكترونات التي لا تستسلم إلى القوانين الجبرية في حال إنفرادها، لكنها تتبع الجبر الفيزيائي عندما تكون ضمن مجموعات أُخرى من الإلكترونات وفقاً لنظرية بعض الفيزيائيين الجدد.

١. از قعر گل سياه تا اوج زحل كردم همه مشكلات گيتي را حل

ب) وقسم يقولون إنّ الإنسان كما هو مجبر بملاحظته ضمن مجموعة النظام الكوني المتناسق كذلك هو غير مختار في حال إنفراده، وهؤلاء يقولون بأنّ الإنسان كائن مسيّر يتوهم الاختيار في نفسه، وكأنّه خاتم يتحرك في أصبع الإنسان يتوهم بأنّه مختار في حركته.

وليس هناك من شك في أنّ هذا العالم العظيم يحكمه نظام كامل، وفي حدود ما يمكن أن توضحه القوانين العامة والظواهر الطبيعية يشاهد فيه وبطريقة رياضية أكثر دقة وجود انتظام وتناسق، وأنّ وجود هذا الانتظام والتناسق قد استحكم في الحقائق وظواهرها، بحيث لو وجدت المليارات من عوالم الطبيعة لكان ترابط حقائقها وظواهرها مع القوانين الحتمية مبرهناً ومقبولاً لدينا وإن لم نشاهد جزءاً منها، ودليل هذا الزعم واضح؛ لأننا إذا سلّمنا بأنّ نسبة (٢) إلى (٤) هي نسبة النصف، ونسبة (١) إلى (٤) هي نسبة الربع، وهكذا إذا عرفنا بأنّ (٣) لو طرحت من (٤) فالباقي (١)، وإذا أضفنا (٣) إلى (٤) سيكون الناتج (٧)، وإذا ضربنا (٣) في (٤) فالناتج (١٢)، وإذا قسّمنا (٤) على (٣) سنحصل على واحد وكسر من الواحد، وإذا حللنا الأربعة إلى الوحدات العددية التي تشكلها، فالحاصل أربعة وحدات، وإذا ضربنا العدد ٤ في نفسه سنحصل على العدد (١٦)، ففي هذه الحالة التي طبقنا فيها القواعد المذكورة على العدد (٤)، واعتبرنا النتائج مسلّمة يقينية بالنظر إلى ما قمنا به من عمليات، فإنّه لا يكون هناك فرق بين أن نتعامل مع العدد (٤) مرة واحدة، أو مليارات المرات، ولنذكر في هذا المجال مثالاً حول الماء:

نعلم بأنّ الماء مادة لو حللناها لحصلنا على عنصري الأُكسجين والهيدروجين، وإذا صببناه على النار تفاعلت معه بمجرد التماس، وسيظهر أثره الذي هو إطفاء النار، وفي النهاية يتبخر الماء بنفس ذلك المقدار، وإذا وضع الماء الذي في الإناء قرب النار فإنّه سوف يسخن، وإذا وصل إلى جذور النبات والشجر سينمّيها. فإنّ هذا الماء سواء كان بمقدار لتر واحد، أو بمقدار بحر سوف تظهر آثاره بغض النظر عن خصوصيات

الزيادة الكمية. وقد يكون للعدد (٤) أو عنصر الماء ميزة لم تظهر إلى الآن مثل الميزات والخصوصيات الأُخرى، أو نكون قد أخطأنا في تفسير تلك الميزة (الخصوصية)، ورغم كل هذا يجب أن يعلم أنّ ذلك لا يضر بوضوح معرفتنا النسبية؛ لأننا وبهذه المعرفة النسبية بمجرد أن ندرك أنّ هناك عناصر في هذا العالم تعمل بشكل متناسق ومتقن، بحيث نستطيع أن نستنتج منها قانوناً نحصل به على معرفة عامة يكفي ذلك في أن نقول: جميع العالم الذي تشكّل هذه العناصر المتناسقة جزءاً منه منتظم ومتناسق.

يقول بعض المفكرين الغربيين السطحيين: نحن نتعامل في هذا الكون الكبير مع مجموعة محدودة من الحقائق والظواهر، وليس لنا معرفة ببقية الظواهر والعناصر الأُخرى حتى نقول: إنّ جميعها متناسقة، أو غير متناسقة.

وبما قدمناه يتضح وهن هذا النوع من الاحتمال، مضافاً إلى أنّ جميع العلماء في الوقت الحاضر وفي حدود ما وصل إليه العلم اتفقت آراؤهم على أنّ جميع ظواهر الطبيعة بدءاً من أصغر الذرات وانتهاءً بأكبر المجّرات تخضع لنظام متناسق دقيق، ولا يمكنها أن تتخلف عن ذلك النظام، وقد قال عالمان كبيران هما «أو بارين» و«فسنكوف»:

«ليست النجوم المتلألئة مسامير ذهبية أُثبتت على قبة السماء صدفة، بل هي تخضع لقوانين وأنظمة شاملة».[1]

ويقول هذان العالمان أيضاً:

«و نستنتج من هذه النظرية أن انتظام هذه السيارات وتكوينها ظاهرة منظمة (نظامية) وشائعة كثيراً في الطبيعة، وأن مصدر هذه السيارات هو نفس تلك المادة التي أوجدت الشمس المركزية للمنظومة، ونحن نعلم اليوم يقيناً أن تكوين السيارات يرتبط بتكوين الشموس التي تدور حولها، وأن القانون يقول كل نوع من الكرى السماوية كوكباً كان، أو نجماً، والمنظومات الشمسية هو ظاهرة واحدة».[2]

---

١. پيدايش وانتشار حيات در عالم، ص ٤٩.

٢. المصدر السابق، ص ١١٢.

والحاصل، إنّه لا يمكن الشك في نظامية الكون بما نملكه من المعارف الموثوق بها، ولكن كيف تتنافي نظامية الكون هذه مع اختيار الإنسان؟ يجب دارسة ذلك بشكل جاد، وينبغي في هذا المجال أن نطرح هذا السؤال:

إذا كانت نظامية الكون تتنافي مع الاختيار الإنساني، فهل تتنافي مع قوة الاختيار، أو مع الأثر الذي يتركه نشاط تلك القوة؟

وتوضيح هذا السئوال، هو أننا تارة نقول: إنّه لا يتنافي وجود أي موجود يمتلك قوة الاختيار مع نظامية العالم أصلاً، وإن لم يستفد ذلك الموجود من تلك القوة بتاتاً.

وقد تطرح المسألة بصيغة أُخرى، وهي أنّ استعمال قوة الاختيار هو الذي يتنافي مع نظامية العالم وتناسقه لا قوة الاختيار بذاتها.

لكنا نعتقد بأنّ الاختيار في كلتا الحالتين ليس له أدنى منافاة مع النظام الكوني؛ إذ أي مخالفة للقانون الطبيعي تحدث بتصور هذه القدرة للأنا التي بإمكانها تحديد مصير الاستجابة والامتناع من خلال إشرافها وسيطرتها على الغرائز الذاتية والعوامل، ولكن تكون مخالفة مع نظامية العالم؟

فهل يضر الإنسان نظامية الكون بعملية التلقين والتخيل التي تسيطر على نشاطه، والتي تفرض العامل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً؟ وإذا فرضنا أن هناك ظواهر لها القدرة على أن تكون على شاكلة موجودات متخالفة، بحيث تغاير نسق القوانين بسبب تلك القوة، ففي هذه الحالة سيكون وجود قوة الاختيار مغايراً لقوانين عالم الكائنات أيضاً.

فإذا كان للهيدروجين، مثلاً، خصوصية، هي أنّه لو أضيف بنسبة معينة إلى الأُوكسيجن لكوّن الماء بحيث يكون مخالفاً لقوانين العالم، فإنّ الاختيار سوف يكون مخالفاً للنظام الكوني، وبإمكاننا توضيح ذلك بمثال آخر، فالذي يقود سيارة يستطيع أن يقودها في أي اتجاه يريده مع أخذ سلامة السيارة من العيوب الفنية بعين الإعتبار، فهل امتلاك السائق لهذه القدرة على سيارته يخالف قوانين تلك السيارة وإمكانيتها؟

إنّ الاختيار الذي معناه إشراف وسيطرة «الأنا» على الإستجابة والامتناع من التأثر بالعوامل الدافعة لا يتصادم مع القوانين الخارجية بأي وجه من الوجوه، وإنّ الغرائز والعوامل الخارجية تشكل هي مجموعة من الأمور التي تحدد مصير العمل، مع ذلك تقلل من نشاط قوة التلقين والتخيل في إيجاد العمل وعدمه أو تمنع نشاطها كلياً.

توجد هناك قوى مختلفة في العالم يحدث من خلال تنوعها ظواهر مختلفة، وليس لهذه القوى أيّة مخالفة مع القوانين، بل لكل موجود مثل الهيدورجين القابلية لأنّ يتركب مع موجودات مختلفة فيحدث صوراً وظواهر متنوعة، ومثال السيارة أوضح من جميع ذلك، فالسيارة لا يمكن أن تتغير من دون أن تحدث فيها تغيرات ميكانيكية، ولكن تتوقف حركة هذه السيارة ـ ضمن دائرة قوانين عالم الطبيعة ـ على ارادة السائق.

وملخص الكلام، إن افتراض هذه القوة للأنا ـ التي بامكانها الاشراف على النشاطات الذاتية لا يحدث بسبب أي خدشة في تلك القوانين، لأنّ هذه القوة لا تعدم وجود الهيدروجين اعداما حقيقياً. ولا تجعل [٥ =٢+٢] فهي نظير مالو اُضيفت تفاحتين إلى تفاحتين أخريين ليكون المجموع أربعة، ونظير اضافة تفاحة واحدة إلى تفاحتين لتكون النتيجة ثلاثة تفاحات، فهي تنتخب أحد العملين ولا تسمح أن يكون العدد (٢) في كلا طرفي علامة الجمع لتكون النتيجة الحتمية عدد (٤) والنتيجة ٥ نتيجة خاطئة.

لو أراد الإنسان أن يركب دابة ويذهب إلى جهة معينة فستحدث ظاهرة ما فالدابة مثلاً كانت تحتمل وزن راكبها وفرضنا أن الدابة لم تركب ولم تتحرك فهل كانت ستحدث تلك الظواهر الطبيعية؟ وهل يخالف تحقق تلك الظواهر الطبيعية حال الركوب وعدم تحققها عند عدم الركوب، وهو أمر يحدث بسبب قوة الاختيار الذاتية مع واقع تلك الدابة في الخارج؟ كلا قطعاً.

فإذا كانت المسألة بهذا النحو بأن يقال إنّ قوة الاختيار بذاتها لا تتنافى مع الطبيعة الخارجية، بل نشاطها الموجود خارج الطبيعة، وهذا ما لا يتلائم مع النظام الكوني،

فهذا الاحتمال من حيث الواقع أقل منطقية من الاحتمال الأول؛ لأنّ قوة الاختيار عندما تقوم بنشاطها وتظهر أثرها أمّا أن يكون قد تمَّ عمل إيجابي، أو لم يتمَّ عمل أصلاً، وفي كلتا الحالتين لم يحدث أي اختلال في الواقع، فإن شمّ العطر سواء حصل من خلال صب قطرة منه في أنف شخص، أوقام نفس الشخص بعملية الشم، فالعطر في كلتا الصورتين سائل يحمل ميزة خاصة تتأثر بسببها حاسة الشم لدى الإنسان سواء كان هذا الاتصال قد تمّ بالإجبار، أو حصل اختياراً، ومن لم يقم بشم العطر لن تحدث لديه هذه الحالة سواء كان راغباً في الشم لكنه أرغم على الامتناع عن ذلك، أو أنّه امتنع هو باختياره عن الشم مع أنّه كان يملك الشروط اللاّزمة لذلك، ففي كلتا الحالتين سوف لن تجد موضعاً من عالم الطبيعة ولا إنساناً يعتبر تحقق الظاهرة المذكورة، أو عدم تحققها أمراً مخالفاً لواقع الطبيعة.

وقد يقال: ما يمكن تصوره بالنسبة لعناصر الطبيعة وظواهرها هو ارتباطها ببعضها منذ أقدم العصور، بحيث لا يمكننا تصور جزءاً منها، بل يستحيل تصور جزء أصغر منه خارج هذه السلسلة الطويلة والمترامية الأطراف، والأمر كما يقول الشيخ محمود الشبستري:

إن ترفع ذرة من مكانها اختلت الدنيا بأركانها[1]

ونحن نقول في هذه المجال: هذه المسألة صحيحة جداً، ولكن ينبغي أن نأخذ بعين الإعتبار أننا وبهذه النظرية لا نرفع الذرة من مكانها كي يختل جميع العالم، بل نقول إنّ الذرات وجميع الظواهر الكونية أينما كانت تشكل جزءاً من النظام الكوني، وما أن يحدث فيها بعض التغييرات تكون ضمن مجموعة هذا النظام المتناسق بشكل آخر، وحينئذٍ لا تخالف النسق الكوني بتغييرها وتحولها، فالماء يتحول إلى عنصرين أوكسجين وهيدروجين وهذان العنصران لا يخالفان النظام الكوني في جميع حالاتهما مع أنهما كانا قبل ذلك على هيئة مادة مركبة في النظام الكوني المتناسق، فإذا

---

١. اگر يك ذره را برگيري از جاي/خلل يابد همه عالم سراپاي

تركب هذان العنصران مرة أخرى بعد ذلك ونتج الماء فإنّهما لا يتنازعان مع قـوانـين العالم، والعمل الصادر عـن الاخـتيار، أو أي نشـاط يـحدث فـي داخـل الإنسـان، أو التغييرات الحاصلة في الظواهر الخارجية كل ذلك يدخل ضمن المجموعة النـظامية لعالم الطبيعة، ولا يتغير مقدار ذرة واحدة ليخالف مجراها الطبيعي.

نعم، نحن لا نعرف شيئاً من أجزاء الطبيعة ومظاهرها يملك إشرافاً وسيطرة واعية على أحواله المتقدمة والمتأخرة خلال سيره الطبيعي والمتناسق إلاّ هذه «الأنـا» التـي تستطيع أن تشرف وتسيطر على العوامل المرتبطة بها من قبيل غـرائـزها والعـوامـل الخارجية المرتبطة بها وأن تقودها، لكنها بسلطتها هذه لا تقوم بأي عمل يخالف نظام عالم الطبيعة لا قبل سلطتها ولا بعدها.

نعم، هذا كائن فريد من نوعه في الطبيعة، وهذا أمر آخر يحتاج إلى بحث أنّه لماذا لا يوجد مثل هذا الكائن بين الكائنات الأُخرى الموجودة في الطبيعة الواسعة؟

إنّ هذا السؤال لا يرتبط بكون قوة الاختيار لا تنسجم مـع نـظام العـالم؛ لأنّ هـذا السؤال يتعرض إلى كون هذا الكائن فريداً من نوعه في حين أنّ المسألة تحاول إثبات أن النظام الكوني بما أنّه متناسق لذا ينبغي ألاّ تكون هناك قوة اختيارية، وإذا أجبنا عن المسألة الأولى بأنّ وجود قوة الاختيار لا تتغاير مع نظام العالم مطلقاً، فإنّه يـمكن أن يبقى السؤال الثاني بلا جواب أي لابدّ من تسليم أنّ قوة الاختيار هذه لم يثبت وجودها في أي من الموجودات الطبيعية باستثناء الإنسان.

وبإمكاننا أن ندرس هذه المسألة بشكل آخر، ونعرض هذا اللغز بـطريقة أوضـح، ونقدم الحل الموجود ونقول:

ينشأ سر عدم تناسب النظام الكوني مع الاختيار من حيث إنّ مبدأ قانون التعيين هو الذي يحكم في هذا العالم ولا نسـتطيع أن نـجد حـقيقة لمـوجود، أو حـادث مـتغير (مردد)، بمعنى أنّه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة لموجود متغير، أو حادث متغير (غير

ثابت) في هذا العالم.

وتوضيح ذلك: إنّ كل موجود تحقّق وجوده في هذا العالم، فهو موجود متشخص (محدد)، ويستحيل أن يكون هناك موجود في الخارج من دون أن يتحدد ويتشخص، فعندما نقول مثلاً موجود في الخارج فإنّ معنى ذلك أن موجوداً بمواصفات(A) موجود، ويستحيل أنّ نقول إنّ هناك موجوداً في الخارج إمّا هو(A) أو (B) لأنّ الموجود الخارجي محدد ولا يمكن أن يتردد بين نفسه وبين غيره، نعم يمكن أن يكون (A) أو (B) مردد بالنسبة إلى إدراكنا، أي من الممكن ألاّ نعرف أن الموجود الخارجي هل هو (A) أو (B)، ولكنه يستحيل في نفسه وذاته أن يكون هو نفسه أو غير نفسه، أي مردداً غير محدد.

و هناك مثال أبسط: قد نشاهد كتاباً من بعيد، وبما أننا نعرف أنّه تمَّ اختياره من بين كتب القانون أو كتب الأدب يمكننا أن نقول: إنّ ذلك الكتاب الذي نشاهده إمّا أن يكون كتاباً في القانون بالتحديد، أو كتاباً أدبياً كذلك، ولا يمكن في الواقع أن يكون نفس ذلك الكتاب في القانون، أو الأدب.

واستدلت مدرسة الجبريين وفقاً لمبدأ التعيين هذا بأنّ كل واحد من الأسباب والمسببات يوجد في الخارج وفقاً لمبدأ التعيين يجب أن يكون ظاهرة محددة في الخارج، وبما أنّ جميع الأعمال الإنسانية جزء من الأسباب والمسببات فهي خاضعة لذلك المبدأ أيضاً، وهذه الأعمال الإنسانية سواء كانت سبباً (علّة) أو مسببا (معلولاً) يجب أن تكون محددة ومعينة، ولأنّ حقيقة الاختيار ترىٰ إمكانية أن يكون للحقيقة الواحدة تحديد وتغيير لذلك ستكون ظاهرة الاختيار مرفوضة في هذا العالم؛ لأنّ لازم ذلك أن يكون في عالم الوجود ـ نظراً لتناسق أصل التعيين ونفوذه ـ موجود مثل الإنسان له حالات يكون فيها نشاطه النفسي أمام طريقين غير محددين، نظير أن نقول: هناك طريقان لـ(A)هما (C) و(B)في حين أنّ الطريق المتاح لـ(A) إمّا (B) أو (C) وإن أمكن

أن يكون كلا الطريقين (B) و(C) متاحين لـ(A) نظراً إلى جهلنا بالواقع.

إن ما يظهر لنا في حل هذه المسألة هو أننا نتفق مع الجبريين في أنّ ما يقع ضمن الحلقات المترابطة في هذا العالم عبارة عن موجودات وحوادث محددة ومشخصة، وليس إيماننا بأصالة التعيين باقل من إيمان الجبريين به، ولكن الحقيقة هي أنّ «الأنا» بإشرافها وسيطرتها على أعمالنا النفسية تبعث على صدور العمل وتؤثر فيه، وأنّ العمل في تلك اللحظة التي يوجد فيها محدد ويتحقق باعتباره أحد الموجودات المحددة في هذا العالم فإنّ من يقرأ مشخص واحد هل كتاب البؤساء ـ مثلاً ـ لا يوجد ترديد في أن هذا الكتاب الذي يقرأه هو كتاب البؤساء، أو الحرب والسلم لتولستوي؛ لأنّ قراءة كتاب البؤساء هو عمل محدد وأن كل صفحة، بل كل سطر وكلمة، بل كل سطر يقرأه الإنسان محدد تحديداً، وما من شك في أن الحرف الكذائي الموجود في كتاب البؤساء، أو الحرف الكذائي في كتاب الحرب والسلم تم قراءته، بل كل حرف وكلمة وسطر يقرأ في كتاب البؤساء محدد ومعين، ولكن لا تظهر كمية الطاقة الفكرية المستهلكة والحالة النفسية للقارئ من ناحية المتعة بأقسامها والألم بأنواعه في قراءة صفحة واحدة منه، بل يصدر العمل بشكل محدد من نقطة إلى نقطة فقط، وكذا لا يأخذ العمل المذكور (القراءة) طابع الاختيار لكن نقول يستحيل عدم التعيين وإمكانية تعيين الطرفين في عالم أو تعيين أحادية طرف واحد؛ لأنّ عدم تعيين العمل هو من جانب نشاط «الأنا» لا من جانب العمل الموجود في ساحة العالم.

بل نقول: أكثر من ذلك لو كنا نملك القدرة على مشاهدة النشاط العصبي، وأردنا أن نشاهد ظاهرة في الأعصاب في كل لحظة، بل في كل واحد من الألف في الثانية من صدور العمل الحر (المختار)، وكانت تلك الظاهرة غير محددة لما أمكن تحقق ذلك، بل نحن نقول: إنّ «الأنا» هي التي تختار أحد الطرق المختلفة بالتحديد، وهي التي يصدر العمل بإشرافها وسيطرتها، سواء كان بصورة سريعة أو بطيئة.

إنّ الإيمان بإشراف وسيطرة «الأنا» ـ كما نشعر به بنحو واضح ـ أمر يتعلق بنفس «الأنا»، وهي التي تشرف على الواقع الفسلجي والسايكولوجي (النفسى) في داخل الإنسان، هذا، وهناك مجموعة من الظواهر المحسوسة التي يمكن أن تكون دليلاً على الاختيار وهي:

١. الندم

من الظواهر النفسية الخاصة بالإنسان ظاهرة تسمى «الندم»، ولكونها موجودة في ذاتنا نشعر بآثارها في الآخرين بوضوح، وما من شك في أنّ إنساناً إذا تهاون في تحديد الهدف، أو تحديد الوسيلة التي بها يصل إليه، فإنّه يندم بعد أن يصيبه ضرر، أو تفوته فائدة معتد بها، وستزعجه حالة الندم هذه، بينما لو كان هذا التهاون نابعاً من العجز لا من عدم تحديد الفائدة، أو الجهل بالضرر في حال عدم المبادرة، لما أصبح نادماً، بل قد يحزن بسبب فقدانه للفائدة، أو حصول الضرر، ولكن الحزن ظاهرة تغاير الندم، وبالامكان ضرب بعض الأمثلة توضيحاً للبحث:

هل شاهدتم حتى الآن إنساناً له من العمر سنتان ندم على حرقه لسجادة ثمينة بسبب عبثه بعود الثقاب كلما تذكر ذلك؟ وحتى لو وجد هكذا إنسان يظهر الندم على عمل لا اختياري، فهل سيصدّق النّاس هذا الندم؟ كلا لا يحصل هذا النوع من الندم لأحدٍ، وإذا ما حصل لإنسان ذلك فهو غير مقبول عقلاً، وسيعتبره النّاس اختلالاً نفسياً.

نعم ـ وكما قلنا ـ قد يتألم ويتأسف الإنسان حينما يتذكر ذلك، لكن هذا الحزن والأسف هو لاحتراق السجادة الذي أوجد ضرراً وليس لحرقها، وقد كان عملاً جبرياً لا اختيارياً، بينما لو كان هذا الندم يبديه أهل ذلك الإنسان وقد شاهدوه يعبث بعود الثقاب وكانوا يعلمون أنّ الطفل قد يشعل العود ويحرق السجادة، سيكون ذلك جديراً بهم؛ إذ هم الذين رفعوا المانع من هذا العمل الإجباري بترك اختياري، وهل يوجد هناك من يندم على عضه لثدي أُمه وإيذاءه لها وهو لم يكن إلاّ رضيعاً ابن سنة واحدة؟

كلا. وهل سمع أنّ أحداً مرض بسبب عجزه عن مقاومة البرد، أو الحر، وندم على ذلك؟

وهكذا يستحيل أن يندم إنسان على كسره آنية زجاجية فيها شراب ثمين وإراقته بسبب إرتعاش يده أو رجله.

نعم، قد يحزن ـ كما أشرنا ـ على الضرر الحاصل نتيجةً لعمل غير اختياري، ولكن من الواضح جداً أن الحزن على الضرر الذي يصيب الإنسان من ناحية عمل غير اختياري يغاير الندم، في حين أننا نندم إذا صدرت منا أعمال تحت ظروف بإشراف وسيطرة «الأنا» فيما إذا كانت هذه الأعمال ناقصة بسبب قصورنا في تحديد علل أو نتائج تلك الأعمال، أو للقدرة علي إكمال وتنظيم ذلك مع الهدف صار العمل ناقصاً، فتضررنا بسبب ذلك، أو فقدنا فائدة، ونظل نقول: لماذا قصّرنا في هذا العمل. إنَ ما نتحمله من الألم والأذى بسبب الأعمال الإجبارية، وما نشعر به من مواساة في داخلنا نتيجة لعدم اختيارية العمل، أو الترك في هذه الحالات لا نشعر به في الأعمال، أو التروك الاختيارية المضرة بنا.

نحن لا نقول: إنّ جميع أفراد الإنسان يبدون هذا النوع من ردة الفعل النفسي في كلتا الظاهرتين، بل نقول: إنّ من يقوم بعمل جبراً ويتضرر من خلال ذلك يستطيع أن يخفف من ألمه وأذاه ويواسي نفسه؛ لأنّ العمل لم يكن اختيارياً، في حين إنّ هذه المواساة لمن أضر بنفسه اختياراً ليست غير مفهومة فحسب بل ينبغي على هذا الشخص أن يلوم نفسه بدل مواساتها لكونه يملك الأختيار، وكما أن الندم ليس مثل باقي الأحزان كذلك المواساة هي غير اللوم.

وقد إلتفت بعض مفكري الشرق والغرب إلى الاستدلال بظاهرة الندم لإثبات الاختيار، فقد أشار بول فولكيه في كتاب خلاصة الفلسفة، وجلال الدين الرومي في المثنوي إلى ذلك:

قولك إني أفعل هذا أو ذاك   هذا دليل الاختيار يا صنم

وهـاتِ مـثالاً يـا قـلب حـتى تـعلم الفـرق بـين الجـبر والاخـتيار
فـهناك يـدٌ تهتز بسـبب الإرتـعاش وهـناك يـد أنت الذي تـهزها
يا عارف الحق كلا اليدين توجدان الحركة ولكن لا يمكن قياس هـذه عـلى الأخـرى
انت نـادم لأنك قـمت بـهزها إذ لا يـندم الرجـل المـرتعش
مـتى وجـدت المـرتعش نـادماً؟ وهـل أنت قـائل بـهذا الجـبر؟
حـزننا أصـبح دليـل الاخـتيار أصـبح خـجلنا دليـل الاخـتيار
فلو لم يكن هناك اختيار فما هذا الخجل؟ ومـا هـذا الأسـف والتـحسر؟

و قال بوسويه:

«إنّ للحزن الذي يحدث فينا بعد إرتكاب الأخطاء اسم آخر هو الندم».

وقال برتراند راسل جواباً على السؤال (٢٧) من حوار معه، ما هو السبب الذي جعل البشر يحتاجون إلى الدين في القرون الماضية؟:

«العامل الثالث الذي يرتبط بالدين، هو عبارة عن الأعمال التي تجبره الشهوات الإنسانية حين اشتدادها على القيام بها، وبالطبع يعلم الإنسان جيداً أنه سيتأسف بعد استعادة سكينته على ما قام به من أعمال».[١]

فحالة الندم والأسف ظاهرة متأصلة يشعر الإنسان بها عند قيامه بالأعمال غير اللائقة، فلو لم تكن لديه إمكانية الإفادة من الاختيار لكانت هذه الظاهرة من دون معنى.

٢. الشعور بالمسؤولية

من الأدلة الهامة جداً على الأعمال الاختيارية ظاهرة الشعور بالمسؤولية التي تجلت منذ أن كان هناك مجتمع وقانون في جميع عصور التاريخ البشري.

قال اسبينوزا ـ وهو من الجبريين المشهورين ـ وكان عليه أن يفسر ظاهرة الندم

١. وايت، توضيح ودراسة للحوار مع برتراند راسل، ص ١٨٩، ط عام ١٣٧٩هـ ش.

وفقاً لعقيدته، وبطريقة تتناسب مع عقيدته التي تتناسب مع الجبر:

«توضيح: الرضا يخالف الذلة، حيث إنّ الرضا الذي نقصده يحدث فينا ـ نتيجة لإدراك إستعداد تأثرنا. ولو قصدنا من عنوان الرضا الذي يرافقه الإعتقاد بعمل نرغب فيه بناءً علىٰ تصورنا عن حقيقة الروح الحر؛ لكان التأثر الذي يخالفه هو الندم، ولهذا السبب نعرفه بالنحو التالي:

٢٧ «الندم هو السخط الذي ترافقه فكرة عمل حرّ قد تمّ وفقاً لتصورنا عن العزم الحرّ للروح والذي نثق به».[1]

وتوضيح هذه العبارات التي قد تبدو مبهمة في رأينا، هو أن ظاهرة الرضا عبارة عن الإرتياح من إحراز الاستعداد وتأثيره في الذات، وأنّ الظاهرة المضادة لها عبارة عن الذلة.

وعليه حينما نقوم بعمل يخالف معتقداتنا حينئذٍ سوف يحدث ذلك سخطاً حالة، أي من الندم في النهاية، فالندم مسبب عن تصور الحرية؛ ولأننا في الأساليب الجبرية نركّز على كيفية الامكان والقوة الجبرية للدافع، ولا نعتبر التحرك المفترض مخالفاً لإختيار تصورنا، كأن تنزلق قدمنا في حفرة ونحن منهمكين في المشي من دون أن ننتبه، فيصاب أحد أعضاءنا بالأذى.

نقول: لم يستطع اسبينوزا أن يتجاهل ظاهرة الندم، بل أراد أن يتصور الندم بطريقة لا تتغاير مع الجبر، فعبّر عنه بكلمة التصور، لقد ظن أنّه لو قال بدل ذلك أنّ:

الندم هو السخط الذي يرافقه الإعتقاد بعمل يرغب فيه قد تم وفقاً لتصورنا عن التصميم المتحرر للروح وهو ما نثق نحن به».

فالمشكلة محلولة، ولا يمكن حينئذٍ استخدام الندم لصالح الاختيار، فنحن في غنى عن المناقشات اللفظية في هذه المسألة، فإذا حرّفنا الحرية الموجودة في ذواتنا بكلمة التصور لما بقي طريق آخر نثبت من خلاله اللذات والآلام بأنواعها المختلفة؛ لأنّه

---

١. اسبينوزا، **الأخلاق**، ص ١٥١.

يمكن أن يقال وفقاً لكلام اسبينوزا: إنّ الأم تتصور أنّها تحبّ طفلها، والعدو يتصور أنّه يحقد على عدوه، والإنسان يتصور أنّه يستمتع بمشاهدة منظر جميل أو بسماع صوت جميل، إنّ هذا الأسلوب يناسب عمل المتخصّصين في اللغة ولا يناسب فيلسوفاً يتعامل مع الحقائق، هذا أولاً.

وثانياً إن كان التصور بهذه الشمولية بحيث يتمتع به جميع أفراد الإنسان ويعتبرونه بمثابة مرآة تعكس الواقع ويرتبون عليه جميع الآثار (النتائج) الطبيعية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية، والدينية، ولم يكن هناك سبب لرفض هذا النوع من التصور العجيب سوى مقارنة العالم الذهني (النفسي) بالعالم الخارجي فبأي دليل نقول للنّاس إنّ تصوركم كاذب؟ وتقرير هذا الدليل هو أنّه إذا لم يكن هناك اختيار، فلن يكون هناك معنى لأي مسؤولية أيضاً، لأنّ العمل لو صدر بسبب العوامل الإجبارية لأصبحت مؤاخذة الفاعل أشبه بإلقاء اللوم على ماكنة زراعية أصابها عطل تسبب في تلف المحصول وأشبه بمؤاخذة وملامة حيوان أضرنا من دون اختيار، وهكذا سلبت المسؤولية عن المجانين في كل عمل وجب على العاقل تحمل المسؤولية فيه في جميع المجتمعات الدينية واللّادينية.

هذا، وهناك اعتراض على الاستدلال على ظاهرة المسؤولية نتعرض إليه تالياً:

يمكن أن تكون المسؤولية أحد أمرين: إما مؤاخذة الإنسان المذنب، أو تحديد استحقاق العقاب، وكلا هذين الأمرين لا يمكن أن يكون دليلاً على وجود الاختيار، لأنّ نفس جعل المسؤولية ليس ظاهرة ضرورية بذاتها بحيث لا تحتاج إلى سبب غير وجودها، بل السبب في جعل الإنسان مسؤولاً هو فسح المجال للحاكم في تحديد العقاب.

وبعبارة أوضح: ليس لظاهرة المسؤولية عنوان مستقل، بل هي لإحراز درجة معينة، وأنّه ـ مثلاً ـ لماذا اختلت أجهزة جسم هذا الإنسان؟ ثم يتم تقليل دافعية أسباب الجريمة والخطأ بالنسبة له وللآخرين من خلال تحديد العقاب الذي يكرهه المذنب وغيره.

وأمّا من يستحق العقاب، فهو لأجل أن يتصوره العقاب لما سيقوم به مستقبلاً ويتجنب تلك الأعمال حين يحتمل الخطأ فيها. وبعبارة أخرى: إنّ جعل العقاب والثواب هو إضافة عامل داخلي بإمكانه أن ينشط في حالات وجود دوافع ومحركات خاطئة، أو صحيحة، بحيث ويمنع من صدوره، أو يرغّب فيه، والإنسان الذي يقوم بعمل خوفاً من العقاب ورجاءً في الثواب تؤثر فيه العوامل الجبرية ويتحرك بصورة قهرية.

نحن لا ننكر أنّ المسؤوليات التي تنبع من وجود القوانين ومخالفتها هي لتحديد الخطأ (الذنب) وتمييزه عن غيره في الغالب، بحيث لو تمَّ إحراز تحقق الخطأ فعلى المخطئ أن يذوق العقاب المقرّر، ويتم تجنب الآخرين من إرتكاب الخطأ الموجب للمرارة والعقاب وألمه، أي تقليل دافعية العوامل التي تبعث على صدور الخطأ ومنع الأفراد من اقتراف الخطأ مهما أمكن.

نحن نقول: يمكن أن تطرح المسؤولية في صيغتين:

الأُولى: وهي ما عرضناها آنفاً، ومن المؤكد أنّ هذا النوع من المسؤولية لا يمكن أن يكون دليلاً على الاختيار.

الثانية: وهي سؤال عن سبب ترجيح علّة على علّة أخرى بحيث لا يوجب أن يكون ـدها معلولاً مائة بالمئة، ويمكن جعل هذه الصيغة أساساً لكثير من المسؤوليات، كما سيتضح في هذا البحث، نحن نعلم ـ مثلاً ـ أنّ الموظف يجب عليه أن يقوم بوظيفته في محل عمله وفقاً لما يقرّره القانون، أنّه يقوم بهذا العمل بدافع الحصول على الراتب الشهري المقرّر له، ولنفرض الآن أنّ هذا الموظف لم يذهب إلى عمله في يوم معين، بل اختار البقاء في بيته للاستراحة، والتساؤل الذي يوجه إلى هذا الإنسان في هذا المثال، هو لماذا رجّحت الاستراحة مع أنّها لم تكن ضرورية بالنسبة إليك على الحضور في محل وظيفتك؟ فلو كانت الاستراحة ضرورية من أجل أمر طارئ كالمرض ـ مثلاً ـ لم يطرح هذا التساؤل عليه أبداً، وهذا لا يعني أنّه سوف لن يسأله أحد

عن سبب ترك الذهاب إلى العمل، كلا، فهذا السؤال صحيح، وجوابه هو أنّه كان مريضاً، إنّما التساؤل المطروح في الاستراحة الترفيهية، وهو أنّك لماذا فضّلت دافع (عامل) الاستراحة الترفيهية عندما كان أمامك دافعان: دافع في الإرادة، ودافع الاستراحة في البيت، وكنت تعلم أنّ الواجب المقرّر هو الذهاب إلى العمل، فلماذا قدّمت عامل الاستراحة الترفيهية؟

وهذا بذاته دليل على أنّ الإنسان يستطيع أن يقوم بعمل باختياره من دون أن تصل درجة دافع العمل إلى مئة بالمئة، وحقيقة هذا التساؤل هو أنّك كنت تستطيع أن تزاول عملك بقوة إشراف وسيطرة «الأنا»، فلماذا لم تستخدم هذه القوة؟

والدليل على أن كل المسؤوليات ليست لأجل العقاب هو أن نفرض أن هناك إنساناً، أو مجموعة قوية من النّاس يرتكبون خطأ (جريمة) في مجتمعهم، ونفرض أيضاً أن معاقبة هذا الإنسان، أو هؤلاء النّاس أمر مستحيل بسبب ما يمتلكونه من قوة، مع ذلك تمّ تحديد الأخطاء (الجرائم) التي اقترفوها، واعتبروهم مسؤولين عنها وسيتم محاكمتهم ومؤاخذتهم لترجيحهم دافع إقتراف الخطأ على الدوافع الأُخرى، وإن لم يتيسر إعطاء هذه المسؤولية والمؤاخذة بعداً خارجياً؛ إذ ليس القصد من المسؤولية هو أن نهيأ طاولة ونضع المجرم واقفاً أمامها ونسأله: لماذا اقترفت هذه الجريمة؟ بل القصد هو التقصي الواقعي عن السبب في ترك إستخدام قوة إشراف «الأنا» وسيطرتها، وأنّه هل ارتكب هذا الإنسان الجريمة وهو تحت ضغط دافع ضروري (إجباري) مئة بالمئة، أو أنّه ارتكبها وهو قادر على استخدام تلك القوة؟

وأمّا مسألة العقاب فإذا قلنا هنا أنّ السبب وراء تشريع العقاب هو إصلاح الوضع النفسي للمجرم وإخافة افراد المجتمع من إرتكاب أعمال غير لائقة، ونحن نرى أنّ المرتكب يستحقه، فلن يكون هناك دليل على الاختيار في هذه الحالة، لأنّ العقاب في هذه الحالة يشبه المطرقة أو النار التي تجعل القطعة المعدنية لولباً، أو صمولة

لاستخدامهما في ماكنة دقيقة، ولكن ظاهرة العقاب لم تجعل ولم تقبل بها المجتمعات لهذا الغرض فقط، بل شرّع مضافاً إلى هذه الفائدة الضرورية أُخذ سد حاجة الشعور الفردي، أو الاجتماعي بالانتقام النابع من الغريزة الثابتة بنظر الاعتبار.

ومن هذه الناحية فقط يكون للعقاب معنى في الأعمال الاختيارية، إذ لا يتولد الشعور بالإنتقام في الأعمال الإجبارية، وإذا ما استيقظ هذا الشعور في الإنسان في حالة كون العمل غير اختياري، فهو ليس منطقياً ولا مقبولاً من قبل العقلاء ويعتبرونه شعوراً في غير محلّه.

٣. العار والشنار

نحن نعلم بأنّ هناك بعض أفراد الإنسان يشعرون ـ لسبب أو لمجموعة من الأسباب ـ بالنقص والعار في أنفسهم، وهو شعور مؤلم بالنسبة لهم، وقد يكون هذا الشعور ناشئاً عن عدّة ظواهر غير اختيارية، ولكن في تلك اللحظة التي ينتبه فيها الإنسان إلى عدم اختيارية تلك الظاهرة المسببة للشعور بالعار يبعد عن نفسه الألم، ولا يحسبه عقلاء المجتمع عاراً ونقصاً، كوضاعة العائلة وغيرها، ولهذا توجد هناك مواساة ترافق هذا النقص دائماً، وقد يصل شعور الفرد إلى عدم كون تلك الظاهرة مشينة نهائياً، بحيث لا يشعر بالانزعاج أصلاً، ولو شعر هذا الشخص بالألم والأذى فلا شك في أنّه شعور وهمي وغير منطقي ليس إلاّ، أمّا إذا كان العار والنقص مسبباً عن الأعمال الاختيارية فإنّه سيقترن بالندم والحسرة دائماً، ويشعر الإنسان حينها بالسقوط الاجتماعي في نفسه، ويعتبره عقلاء المجتمع ضالاً أيضاً.

وليس ببعيد أن تكون ظاهرة الخجل والحياء حالة من الإثارة والفعلية لظاهرتي العار والشنار الثابتتين، ولا شك في أنّ ظاهرة الخجل تحدث فينا بسبب انتباهنا للعمل القبيح، ونظراً إلى التقية في حفظ الشخصية من الضرر، ولِمَ لا نقبل الخجل والحياء كواحد من أكبر ما يميّز الإنسان عن الحيوانات الأُخرى؟ فالحيوان لا يخجل، والإنسان

يخجل، ومن الواضح أن قوة الاختيار إذا تدخلت في ارتكاب العمل القبيح سيكون الخجل والحياء بلا معنى، وعليه فالخجل ظاهرة إنفعالية وعبارة عن ردّ فعل أساسه الوعي وسيطرة «الأنا».

إنّ عامل العار والشنار هذا هو أحد الدوافع القوية جداً للإجتناب عن الانحرافات، ويريد الضالون من أبناء القرن العشرين أن يجعلوا مفهومه خاوياً ليقدموا من خلال ذلك خدمة لتكثير أخطاء البشرية.

٤. اختلاف الدوافع في امتثال الواجب (التكليف)

لإتّباع القوانين وامتثال الواجبات المقرّرة أسباب مختلفة لدى الأشخاص، فهم لا يمتثلون الواجبات بشكل متساوٍ، وهؤلاء يمكن تقسيمهم إلى أربع فئات هامة:

١. وهم الذين يمتثلون الواجب لجلب المنفعة ودفع المضرة الشخصيتين، أي إنّ دافع هؤلاء الأفراد في الامتثال هو منافع الشخص ومضاره، وهؤلاء في الحقيقة لا يعرفون الواجب والوظيفة، بل يجعلون الحياة ـ لأجل هدفهم ـ محوراً لجميع نشاطاتهم، ولا فرق لهم عن الحيوانات الأُخرى إلاّ أن دائرة دفع الضرر لديهم أوسع وأعمق، ومهارتهم ومعالجتهم للأُمور دقيقة وأساسية للغاية، فالواجب والوظيفة الشخصية وكل شيء لهؤلاء هو عبارة عن الأكل والنوم والغضب والشهوة.

ولهذه الفئة أقسام متعددة أيضاً: فبعضهم يشعر بالضغط من قبل قوة «الأنا» وإشرافها وسيطرتها داخلياً في حين إنّهم يقيسون جميع المفاهيم الإنسانية وفقاً لرغباتهم الشخصية، وقد يتمادىٰ هؤلاء ويتجاوزون أحياناً دائرة المنافع والمضار الشخصية فيأخذون المصالح التي تفوق الدائرة للذّات والآلام الشخصية بنظر الاعتبار أيضاً، وفي هذه الحالة يأخذ الواجب بالنسبة إلى هؤلاء طابعاً إنسانياً تقريباً بالنسبة إليهم.

٢. وهناك فئة لا تعير أهمية لهذا التوجه الإنساني نهائياً، بل ويريد أصحابها كما

يقول (توماس هوبز) كل شيء لنفسها، بحيث تصبح ذئاباً لغيرها، وكلّما اشتدت قوتها أكثر أصبح ضررها على المجتمع أكبر، وصار توقع الفساد من وجودها أكثر، هو الكابح الوحيد لفسادها وضررها.

٣. وهناك فئة هم أبصر وأشرف من الفئة الأُولى لأنّهم يهتمون ـ مضافاً إلى إهتمامهم بأهدافهم ومصالحهم الشخصية في الحياة ـ بمنافع الآخرين ومضارهم، ويـجعلونها جزءاً من المنافع والمضار التي يمكن أن يكون لها نوع من الدافعية، وهؤلاء يمكنهم أن يلتزموا بالأخلاق والدين والمبادئ الروحية (المعنوية) أيـضاً، ويـتجاوز الواجب حالة العامل الميكانيكى الحـيوانـي بـالنسبة لهـؤلاء ويـتخذ مـعنى أوسـع، وهـؤلاء الأشخاص يحاولون تجنيب «الأنا» من تأثير الدوافع الشخصية ويحاولون الاستفادة من قوة إشرافها وسيطرتها.

٤. وهناك فئة أُخرى من النّاس يؤمنون بالقيمة الذاتية لنـفس الواجب، ويـمتثلون الواجب لأجل أنّه واجب، فهم يقومون بتنفيذه عملياً بتحريك ذاتي (داخلى) ونشاط نفسي يرون من خلاله أنَ الواجب هو الهدف والمقصود.

وقد سعى كانت لأن يكون تقييم الناس للتكليف بهذا النحو ليكونوا أُنـاساً كـرماء وليبلغوا الكمال، وقد قال «كانت» بعض العبارات الرائعة والبـليغة فـي هـذا المـجال والتي ترجمها المرحوم فروغي بالنحو التالي:

«أيّها الواجب، أيّها الاسم الرفيع والعظيم، لست مبهجاً ولا جذاباً، لكـنّك تـطلب الطاعة من النّاس، لا تخيف النفس مما يجلب الكراهة، أو الخوف، وإن حـركت إرادة النّاس، ولكنّك تضع قانوناً فقط يشق طريقه إلى النفس بذاته، وإذا لم نطعه فإننا نحترمه مهما كان، وتلتزم جميع الرغبات الصمت في حضرته بالرغم من أنّها تعمل على خلافه في الخفاء، أيها الواجب ما هو المصدر الذي يجدر بك والذي نبعت منه؟ وأين يجب أن نجد محتدك الكريم الذي فرّ من صلة القرابة بالرغبات بكل منعة إلى الأبد، إن القيمة

الحقيقية التي يمكن للناس أن يمنحوها لأنفسهم تنبع من ذلك الأصل والمحتد، فالإنسان وبما أنه جزء من العالم المحسوس يترفع عن ذاته من خلال ذلك الأصل ويوصله بأمور لا يستطيع أن يدركها إلاّ العقل، ذلك الأصل هو شخصية الإنسان، أي اختياريته واستقلالية نفسه أمام عالم الطبيعة».[١]

يتضح من مضامين هذه العبارات جيداً أنّه سيكون للواجبات قيمة حقيقية من حيث إنّها ليست مسببة عن العلّل الميكانيكية للمنافع والمضار الشخصية والنوعية، ولهذا السبب يقول كانت: «الذي فرّ من صلة القرابة بالرغبات بكل منعة إلى الأبد» وهنا سوف يتم امتثال الواجب بقيادة «الأنا» وقوة إشرافها وسيطرتها تماماً، وهذا هو ما يقصده كانت حينما يقول: «ذلك الأصل هو شخصية الإنسان، أي اختياريته واستقلالية نفسه أمام عالم الطبيعة».

كانت هذه العبارات برأيي تُعبّر عن آخر وصف وتقييم لظاهرة الواجب في الفترة السابقة، ولكني لا أجد تلك الحالة النفسبة في نفسي، وأرى أن هذه العبارات تحتاج إلى تأمل أكثر وذلك:

أولاً: إذا فرضنا أن دافعية الواجب تصل لدرجة توجب امتثال الإنسان كالعامل الميكانيكي الذي يوجب معلوله مائة بالمئة، فإنّ ظاهرة الاختيار المسببة عن إشراف «الأنا» وسيطرتها ستنعدم، وباختصار ستفقد «الأنا» ذاتها ولن يكون لها مجال لممارسة سيطرتها، كالمحارب الذي يجب عليه أن ينفذ أمر القائد في ساحة الحرب، ولا نظن أن مقصود «كانت» هو ذلك.

وبعبارة أوضح: أ» معنى ظهور التكليف بصفته هدفاً، هو أن دافعية التكليف في كونه هدفاً تصل إلى درجة لا يبدي الإنسان فيها أي نوع من الانعطاف النفسي، بأن يكون كل موضوع إرادته وطلبه هو امتثال الواجب، وفي هذه الحالة لا يبقى مجال

---

١. فصل فلسفة كانت، سير حكمت در اروبا.

للاختيار، اذن ينبغي ألاّ يستقطب الواجب الإنسان بحيث يسلبه إشراف «الأنا» وسيطرتها.

وبغض النظر عن هذا الفرض جعل الواجب هدفاً بذاته لا يخلو عن إحدى حالتين: إما أن يكون الإنسان عالماً بنتائج ذلك الواجب ويدرك جدارة الوصول إلى تلك النتائج أو لا؟ فإذا كان عالماً بنتائجه تماماً ومريداً لها، بحيث تعلقت إرادته بامتثال الواجب أيضاً، ويحمل ضمناً اشتياقاً للوصول إلى نتائجه وإن لم تكن بالمستوى الذي يحركه مائة بالمئة، بل كان الواجب هو الذي أوصل استجابته إلى العمل مائة بالمئة، فمن المؤكد أنّ الإنسان في هذه الحالة يستخدم قوة إشراف «الأنا» وسيطرتها إلى حدٍ ما، ويقوم بالعمل اختياراً، ولكن لا يمكن القول بأن دافعه في ذلك هو نفس الواجب حتماً؛ لأنا فرضنا أن هذا الإنسان قد أخذ مطلوبية نتائج الواجب بعين الاعتبار أيضاً، وأمّا إذا لم يكن عالماً بنتائج الواجب أصلاً، بل كان الواجب وحده يشكل هدفاً بالنسبة إليه، ففي هذه الحالة سيتخذ امتثال الواجب طابعاً تعبدياً، وأمّا الرقي والتكامل النفسي الذي يتوقعه كانت من ممتثل الواجب فلا يمكن العثور عليه في مثل هذا الشخص، ولهذا السبب تستمد الواجبات التعبدية الدينية قيمتها من اسنادها إلى الله، لأنّه لا قيمة للامتثال الأعمى للواجب؟

وإذا كان المكلف مدركاً لنتائج الواجب وصلاحيتها، ولكن لم تكن صلاحية تلك النتائج تشكل دافعاً له، ففي هذه الحالة لن يكون لامتثال الواجب قيمة، كالقيام بالعمل بصورة عمياء. نعم، يوجد اختيار في هذا النوع من الامتثال كما قلنا؛ إذ بالرغم من وجود العوامل الايجابية فيه فإنّ الممتثل غضّ النظر عنها، ولكن مع ذلك يبقى هذا الامتثال فاقداً للقيمة التي توقعها كانت.

وباختصار رأينا في حول نظرية كانت في هذه المسألة هو أن امتثال الواجب نفسه أمر جيد إذا كان لغرض اثبات الاختيار باستثناء الحالة الأُولى التي فرضت دافعية الواجب فيه بصورة ميكانيكية؛ لأنّ هذا النوع من المبادرة إلى امتثال الواجب يثبت أن

الإنسان يستطيع أن يستخدم قوة الاختيار من دون أن يصل دافع العمل إلى درجة حتمية (مائة بالمئة)، ولكن ينبغي أن نبحث عن القيمة التي يمكن أن تكون لامتثال الواجب من أجل الواجب، فإنّه لن يكون للواجب القيمة التي تصورها كانت له طالما لم يستمد القيمة من ناحية النتيجة، أو من ناحية مصدر الواجب.

فإن تجاهلنا هذا التقييم المنطقي للواجب فلن يكون بامكاننا تفسير الأعمال التي قام بها الكثير من النّاس على أساس أنها امتثال للواجب، والتي أضرّت إما بأنفسهم، أو بالمجتمع.

نعم، نقول مرة أُخرى: لا يمكن مطلقاً إنكار كون الأصل في ذلك هو الحالة النفسية، وهي أن الإنسان في امتثاله للواجب يمنحه بُعداً استقلالياً ولا يعطي القيمة للمنفعة، أو الهرب من العقاب الذي هو الدافع النهائي، ولكن ليست هذه القيمة قيمة مطلقة ومطلوبة في كل مكان ومن جميع الأشخاص.

ثانياً: لو قيل بأنّا عندما نعتبر الواجب وسيلة للوصول إلى نتائجه الحسنة فإننا نكون بذلك قد لبيّنا رغبتنا الطبيعية الحيوانية، في حين لو كنا امتثلنا الواجب من أجل نفس الواجب نكون قد أرضينا ضميرنا (وجداننا)، ومن ذا الذي لا يؤمن بأفضلية الحالة الثانية؟

نقول: نعم، الحالة الأولى هي الأفضل، لكن أليس إرضاء الضمير هو جزءاً من المنفعة العائدة إلى «الأنا»؟

قال شيلر في نقده لكانت: «أنا أخدم الأصدقاء بكل رغبة، ولكن بما أنني وللأسف أقوم بذلك بداعي الحبّ والشوق فلست متقياً في النهاية ومعذب بعذاب الندم».[١]

والأمر الآخر الذي بامكانه اثبات عدم مطلقية قيمة الواجب، هو إذا قام أحد بعمل قد أحتمل أنّه في صالح المجتمع، فقط ولم يكن عالماً بالواجب، فلا شك في أن هذا الإنسان قد قام بعمل قيّم مع أنّه لم يكلّف بأي واجب، بل يمكن أن يقال: إن الكمال الروحي لهذا الإنسان أرقى من الذي يبادر إلى امتثال الواجب مع يقينه به. ولكن مع

---

١. تاريخ فلسفة الحقوق، ص ١٥٥.

ذلك فإنّه لابدّ من التأمل في هذه المسألة.

٥. وهناك فئة من النّاس تكون الواجبات الشخصية (الفردية) أو الاجتماعية بالنسبة لهم كوسيلة لمعرفة الضرورات والأعمال الحسنة فقط، ثم إنهم يستغنون عن محركية ودافعية الواجبات لهم بسبب استقلاليتهم الروحية، فهم يوجدون في أنفسهم إرادة دائمية لامتثال الضرورات (الواجبات) الفردية والاجتماعية ونزعة عملية للقيام بالأعمال الحسنة فيتخذون سلوكاً مطابقاً لتلك الإرادة والنزعة من دون أخذ الواجب بعين الاعتبار، وليس من شك في أن هذه الفئة أفضل من جميع الفئات السابقة التي تحدثنا عنها حتى الآن، فأنّها استخدمت قوة الاختيار بأحسن وجه؛ لأنّ للأنا في هذه الفئة من النّاس إشرافاً وسيطرة على الغرائز لدرجة أنّها تستغني عن أي دافع حتى لو كان ذلك الدافع هو الواجب، وليس وجود هؤلاء النّاس في المجتمعات المختلفة أمر خيالي، بل وجودهم حقيقي وإن كانوا أقلية دائماً، ويمكن أن يكون بعض أفراد الإنسان الذين يضحون من أجل انقاذ الحياة المادية، أو المعنوية لأُناس آخرين، ويفقدون أرواحهم في سبيل ذلك مثالاً لهذه الفئة.

وينبغي ونحن في نهاية هذا البحث أن نأخذ بعين الاعتبار تقسيمنا لهذه الفئات المختلفة من ناحية دافعية الواجب، فأنّ ذلك لا يعني أنّها تظل ثابتة على نفس الحالة، بل من الممكن أن يقوم الأفراد بتغيير وضعهم النفسي كلياً بسبب تغيير البيئات وأساليب التربية، فقد يغيّر الإنسان الذي يقيم الحياة على أساس المنفعة والمضرة الشخصية وضعه النفسي، فيهتم بمنفعة المجتمع ومضرته أيضاً، وهكذا في الفئات الأخرى التي يمكن أن تستبدل فئة وضعها بوضع الفئة الأخرى، لأنّ الإنسان يقبل التغيير، وعلى قادة المجتمع ومصلحيه أن يستغلوا هذه الظاهرة المفيدة، بل قد يستغرق عمل ما فترة زمنية طويلة يتم القيام به بحالات نفسية مختلفة، فقد يفكر الطالب الجامعي في بداية دراسته الجامعية بمنفعته الشخصية فقط، ولكن عند ما يظهر

له العلم بعد فترة من الزمن بصورة أُخرى، فإنّه يأخذ منفعة المجتمع بنظر الاعتبار؛ إذ قد يعشق نفس العلم بالتدريج، ويعتبر نتائجه أمراً ثانوياً، وقد يجعل هدفه من العلم الوصول إلى الحقيقة لا العلم وحده بعد تفكير دقيق.

٥ . الأخلاق

إذا قمنا باستثناء الحالة النفسية لبعض النّاس نجد أن النّاس كانوا يشعرون عادة بوجود ظاهرة أُخرى في مقابل دوافع حبّ الذات في جميع القرون والعصور، ويمكن أن تكون تلك الظاهرة مصدر الاختيار ومظهر من مظاهره.

نحن لا نقول: إنّ المنهج الأخلاقي لا يرفضه أي فرد من أفراد الإنسان؛ لأننا نعلم أن هناك بعض المدارس، أو بعتبير أصح: بعض الشخصيات المشهورة بالفكر ينكرون هذا المنهج، وهؤلاء لا يقبلون إلاّ بالعقود الاجتماعية التي تحدد غرائز الإنسان اللّامحدودة، وتجعلها تطابق رغبة المجتمع، ويؤكد السيد (برتراند راسل) من علماء العصر الحاضر على هذا الأمر أيضاً، ولكننا نعلم أن القضايا العلمية لا تقاس بالشخصيات. نعم، محل كلامنا هو إنّا لابدّ أن نأخذ الحقائق بعين الاعتبار في حدود ما تسمح به امكانياتنا، وإذاكانت الأخلاق تعني أن الإنسان بسببها يستطيع أن يغض النظر عن الدوافع التي تنفعه وتضر بالآخرين، فالإنسان بامتلاكه هذه القدرة ينبغي له أن يحب لغيره ما يحبه لنفسه، وأن لا يحب لغيره ما لا يحبه لنفسه، وهذه الظاهرة لا نجدها في بعض النّاس ـ الذين يستحقون جد التقدير والتكريم ـ فحسب، فإنّا أيضاً نودّكثيراً أن نكون مثلهم في ذلك، بل يجب علينا بالضرورة دعم هذه الظاهرة في أفراد المجتمع وجعلها جزءاً من القوانين الصارمة، فإنّه مضافاً إلى ما يشعر به البشر من المتعة الخاصة بسبب ذلك سوف ينخفض مستوي الجريمة والجنايات أيضاً.

إنّ إنكار حدارة الأخلاق، بل إنكار ضرورتها يساوي إنكار شخصية الإنسان، أليس الإنسان يحافظ على شخصيته بامتلاكه لقوة يستطيع من خلالها أن يسيطر على نفسه

أمام الدوافع الحيوانية التي تنقضي بسرعة؟

هذا وقد أُعترض على القضايا الأخلاقية من ناحيتين:

١. من ناحية منهج (توماس هوبز وماكيافيلي) الذي يعتبر الإنسان فاسداً بطبيعته ويقول: لا توجد أي نزعة إلى القضايا الأخلاقية والإنسانية في طبيعة الإنسان، وأن ما يتحدث به الإنسان في هذا المنحي (الأخلاق) فهو ناشيء من طلب المنفعة والمتعة الشخصية، أو الرياء، أو نابع من ضعف النفس، حيث لا تريد أن تكشف عنه أمام الواقع.

٢. أمّا من الجانب العلمي للقضايا الأخلاقية، فقد قيل: إنّه لا يوجد أى أساس علمي للقضايا الأخلاقية، بل هي تتبع عواطف البشر الشخصية وأحاسيسهم.

فأمّا الاعتراض الأول فهو فارغ من أي معنى لما يشاهد من شخصية الإنسان وتكامله النفسي في كل مرحلة من المراحل بصورة كافية، فإنّ وجود أفراد ضحّوا من أجل أهداف الآخرين بدافع أخلاقي وإنساني لدرجة يمكن أن يكون دليلاً للإنسان المنصف على أن الكمال المعنوي الإنساني يستهوي الكثير من النّاس، فإنّ منهج الحياة لدى أولئك الذين يحكمون على الإنسان بالفساد والحيوانية شاهد واضح على أن نفس هؤلاء الأفراد لا يتمتعون بوضع نفسي متزن، وإنّما يعبرون عن وضعهم النفسي عندما يتحدثون عن الإنسان بهذه الطريقة، ولكنهم يقدمون ذلك على شكل قاعدة عامة تنطبق على جميع البشر، ولا يدل سلوك الأكثرية الذي يتجه نحو الإنحراف على أن الأقلية تفقد نظرتها الواقعية أيضاً؛ إذ أن هذه الأقلية هي التي تتوصل إلى اكتشافات علمية جديدة ونظريات اجتماعية راقية تصب في صالح البشرية، فلو لم يكن الضمير والأخلاق والالتزام الذاتي بتطبيق القوانين مفهوماً للبشر لما وصلت فرصة الحياة إلى توماس هوبز وماكيافيلي.

فإنّ الأقوياء تصور أنهم يمتطون مركب رغباتهم دائماً، هذا مع فرض. أن هناك من يلتزم بالمبادئ والقوانين الإنسانية وإلاّ فليست الإرادات اللانهائية المقرونة بالقدرات شيئاً نادراً.

وأمّا الاعتراض الثاني، أي شجب القوانين الأخلاقية من ناحية علمية، فإنّ أفضل ما قيل من الكلام في هذا المجال، هو الكلام الذي قاله الفيزيائي الشهير في هذا القرن (البرت اينشتاين)، فقد قال:

القوانين العلمية والقوانين الاجتماعية

الغرض من البحوث العلمية التي توجد علاقات في عالم الكون، والتي لها في رأي العلماء وجود خارج حدود السلطة الشخصية، ومن جملة هذه الموارد هو الإنسان أيضاً. ومن ناحية أخرى قد يكون موضوع الأبحاث العلمية هو نظريات، كالفرضيات الرياضية التي هي من صنع الإنسان أيضاً، وليس من الضروري أن ينطبق هذا القبيل من النظريات على بعض الأشياء في عالم الخارج، ومع ذلك فإنّ لجميع الأبحاث والقوانين العلمية ميزة مشتركة، إمّا أن تكون صحيحة، أو لا، وإمّا أن تكون شاملة أو لا. وبشكل عام عندما نسمع بها، فإمّا أن نقبلها بكلمة (نعم) أو نرفضه بكلمة. ولمنهج التفكير العلمي ميزة أُخرى وهي أن الفرضيات التي تستخدم فيه من أجل إيجاد أنظمة علمية متصلة ببعضها ليست وسيلة للتعبير عن العواطف والأحاسيس، فإنّ الإنسان العالم يتعامل مع الموجود فقط ولا يعير أهمية للأمل والحدس، والخير والشر، والهدف النهائي، ومادمنا في الإطار العلمي الخالص فلن نستخدم عبارات من قبيل: ينبغي ألاّ نكذب أبداً، فالعالم الذي يسعى وراء تجريد الحقائق ـ كأصحاب المدرسة (البيوريتانية) يبدي تحفظاً كبيراً من نفسه، ويبتعد عن كل ما فيه أثر من الرغبة الشخصية وتأثير الأحاسيس. مضافاً إلى ذلك ينبغي القول: إنّ هذه الميزة هي حصيلة التطور البطيء الذي حدث في عالم الفكر الغربي وفلسفته، وقد يفهم من هذا الكلام أن منهج التفكير المنطقي لن يكون مجدياً في الأخلاقيات، وأن ما تقدمه العلوم حول حقائق الأشياء والعلاقات القائمة بينهما لا يمكن أن يكون على شكل تعاليم أخلاقية، وعلى الرغم من ذلك يمكن جعل التعاليم المذكورة معقولة ومتناسقة من خلال

التفكير المنطقي والمعلومات العلمية، فلو كنا نستطيع أن نتفق على بعض القضايا الأخلاقية الأساسية لاستطعنا أن نفرّع عليها قضايا ومسائل أُخرى شريطة أن نكون قد بيّنا مقدماتها الرئيسية بصراحة كافية، فإنّ لتلك المقدمات في القضايا الأخلاقية نفس ذلك التأثير الذي للقضايا البديهية في العلوم الرياضية، ولهذا السبب حينما يأتي السؤال: لماذا لا ينبغي أن نكذب فإننا لا نشعر بأنّ السؤال المذكور خالٍ من المعنى أبداً، بل نعتبره ذا معنى ومفهوم؛ إذ أننا نقبل ضمناً ببعض المقدمات الأخلاقية في جميع الأبحاث التي من هذا القبيل، وبما أننا نستطيع أن نربط قانوننا الأخلاقي بتلك المقدمات الأخلاقية لذلك نشعر براحة البال من هذا الربط في أداء المطلوب، وفي حالة الكذب، مثلاً، قد نقول: الكذب يسلب ثقة الإنسان بكلام الآخرين، وإذا انعدمت هذه الثقة أصبح التعاون الإجتماعي غير ممكن، أو على الأقل سيصبح صعباً جداً. ومن ناحية أخرى لأجل أن تكون حياة النّاس ممكنة و محتملة يعدّ التعاون المذكور من الأمور الضرورية. وعليه فالقانون الذي يقول: ينبغي ألاّ نكذب أبداً هو وليد هذه الحاجة وهي أن حياة الإنسان يجب أن تستمر ويقل العذاب والحزن بقدر ما يمكن، ولنبحث الآن عن مصدر هذه القضايا الأخلاقية، فهل هذه القضايا قد ظهرت وفق رغبة شخص، أو أشخاص معينين، أم أنّها تبتني على مصادر موثوقة صحيحة؟ وهل حدثت عن تجارب الأشخاص؟ أم أنها تأثرت بتلك التجارب بصورة غير مباشرة؟

ومن ناحية المنطق المحض فإنّ جميع القضايا البديهية ـ ومنها القضايا الأخلاقية ـ اختيارية استبدادية، ولكن لا يمكن اعتبارها اختيارية من ناحية علم النفس، وعلم التكوين أبداً، بل هي حصيلة رغباتنا الذاتية التي نحملها تجنبا للأذى والاضمحلال، وهكذا هي حصيلة ردود الأفعال العاطفية العديدة للأفراد بالنسبة لسلوك، وأفعال جيرانهم، ولنبوغ البشر المعنوي الذي مظهره أصحاب الموهبات الفذة، هذه الميزة وهي أنّه يبين القضايا الأخلاقية بصورة شاملة وقوية، بحيث يقبلها أي إنسان بسهولة،

ويعتقد أن أساسها مبني على تجاربه العاطفية الكثيرة. إنّ منهج كشف القضايا الأخلاقية واختبارها لا يختلف كثيراً عما هو موجود في القضايا العلمية، وهي الحقيقة المسلّمة التي لم يثبت خلافها بمضي الزمن وتجارب الأجيال المتعددة».[١]

تحتاج هذه العبارات التي أوردها (أينشتاين) بوضوح إلى تحليل أكثر، وهذا ما وسنقوم به نحن في هذا البحث إتماماً لموضوع بحثنا (الأخلاق) وباختصار:

١. قال: «يتعامل العالم مع الوجود فقط، ولا يعطي للأمل والحدس، والخير والشر، والهدف النهائي أهمية».

يجب القول: إنّ هذه الجملة قيلت من وجهة نظر فيزيائي ذي معرفة بعالم الطبيعة، فإن وضعنا النظارة الفيزيائية جانباً ونظرنا إلى العالم من جوانب مختلفة سنجد أنّ مفاهيم الأمل والتمنى، والخير والشر، والهدف النهائي، من أكثر المفاهيم العلمية جدية، وإذا إلتفت الإنسان إلى أنّه وبالرغم من كونه جزءاً صغيراً من عالم الطبيعة، وأنّ قوانين هذا العالم الراقية تحيط به، وأنّه يساهم في حركة أصيلة ومتناسقة فإنّه بمفاهيم الأمل والشعور بالعظمة والهدف الشامل والخير والشر الجادة، كما يهتم بضرورة استنشاق الهواء. وقد كتب (البرت اينشتاين) نفسه في أحد كتبه هذا:

«المضامين الراقية الموجودة في مزامير داود بشكلها الرفيع تمنح الإنسان سكراً ممتعاً وتنتابه حيرة عجيبة من تلك «الأنا»شيد عظمة العالم الواقعية والتكوين، التي تبيّن بأنّه لا يكون تصورها في الحالات العادية إلّا وضيعاً تافهاً، وهي ممتعة للغاية، بحيث أتصور أن أكثر البحوث العلمية واقعية تستمد قوتها وحركتها منها، تلك المتعة التي ترجمانها الواقعي هو تغريد الطيور، النقي العذب».[٢]

من الملاحظ أنّ الإنسان العالم بإمكانه أن يشاهد عالم التكوين هذا من عدّة زوايا

---

١. مجلة مهر، العدد ١٠، ص ٥٩٠.

٢. دنيايي كه من مي‌بينم (العالم الذي أراه)، ص ١٠١، ١٠٢.

دون أن ينسي كونه عالماً في جميع هذه المشاهدات المتعددة. والفارق الوحيد في هذه المشاهدات هو تغيير النظّارة التي ينظر بها أو تغيير الجهة التي ينظر إليها.

٢. وقال أيضاً: «مادمنا في الإطار العلمي الخالص، فإننا لن نستخدم عبارات من قبيل: ينبغي ألاّ نكذب أبداً».

وهذه العبارة تحتاج إلى إعادة النظر فيها، لأنّه بإمكاننا أن ندخل جملة «ينبغي ألاّ نكذب أبداً» في إطار علمي بطريقتين:

ألف) إنّ الإنسان ـ كما أشار أينشتاين بنفسه إلى ذلك ـ يحتاج احتياجاً طبيعياً إلى الحياة الاجتماعية، وأنّه بإمكان الكذب تُسلب الثقة من أفراد المجتمع، ولن تكون الحياة الاجتماعية معهم ممكنة؛ لأنّ واقعيات الحياة متناسقة، وبالكذب تنحرف هذه الواقعيات فيختلف النظام الاجتماعي.

وباختصار: إنّ كان لهذه المقدمة جنبة علمية، وهي أنّ الحياة بصورة جماعية ضرورة ملحة للبشر، فستكون هذه النتجية، وهي «ينبغي ألاّ نكذب أبداً ستكون ضرورية».

ب) ينبغي أن تعكس الأجهزة الحسية والذهنية على فرض سلامتها وما تملكه من نظام طبيعي الواقع بشكل صحيح كالمرآة، فعندما رأيت زيداً يشترك في جريمة قتل أحمد، فإن مشاهدتي هذه، هي حادثة واقعية في العالم، وتدخل ـ شأنها شأن الحوادث الأُخرى ـ ضمن الظواهر الكونية؛ ولهذا إذا فرضنا أن مشاهدتي لاشتراك زيد في قتل أحمد تحتاج إلى استهلاك طاقة واستغراق للوقت، فإنّ استهلاكها قد تمّ، واستغرقت المشاهدة الفترة الزمنية المطلوبة، وليس بإمكان كلامي ـ وهو إني لم أشاهد اشتراك زيد في قتل أحمد ـ أن ينفي أثر الواقعيات الطبيعية الحاصلة بتلك المشاهدة مهما حصل، ولهذا لو كنا نحن بنو الإنسان نعكس جميع الأحداث بشكل صحيح كالمرآة لانتفى موضوع الكذب نهائياً، ولكن القدرة على تحريف الواقعيات حيث توجد فينا بسبب دوافع أقوى تستطيع أن تبعث على الكذب، فعندما نحرف حقيقة نتجاهل

اتصالنا الطبيعي بالعالم، وهذه القدرة على التحريف نظير قدرة الإنسان المريض على تناول الوجبة الغذائية التي تضره؛ لأنّ تلك الوجبة لا تتناسب مع حالته الفعلية، وهكذا نستطيع أن نتناول المخدرات الهدّامة مع العلم بضررها، وهذا تحريف لحقيقة طبيعة الإنسان نفسه، تلك الطبيعة التي لا تتلائم مع المخدرات الخطيرة، ولكن بإمكان الإنسان أن يقوم بهذا التحريف، كما أنّه بإمكانه أن يوصل أنّه بإمكانه نفسه بسبب العناد واللجاج وعدم التفكير إلى مرحلة الانتحار أيضاً.

وباختصار: إذا آمنّا بوجود حد مشترك معقول في طبيعة الإنسان المعتدلة فلا شك أنّ الصدق يكون منطوياً فيها، والكذب يخالفها، فيجب أن تعكس هذه الطبيعة المعتدلة جميع المشاهدات والإدراكات بنحو يوافق الواقع.

٣. قال «العالم الذي يسعى لتحري الحقائق كأصحاب المدرسة (البيوريتانية) يبدي تحفظاً كبيراً من نفسه، ويبتعد عن كل ما فيه أثر للرغبة الشخصية، وتأثير الأحاسيس والعواطف، وهذا كلام صحيح».

ولكن لا علاقة لذلك بمسألة الكذب؛ لأنّه يمكن دراسة مسألة الكذب والصدق، بل وما ينبغي وما لا ينبغي في الكذب والصدق دراسة علمية كما قلنا.

فاتضح ممّا تقدّم أنّ الكلمات التي قالها (أينشتاين) لجعل القضايا الأخلاقية علمية لا تتمتع بقوة علمية؛ لأنّه يريد فرض اشتراك أفراد الإنسان في بعض المبادئ الأخلاقية بأن يجعلها ثابتة، وهذا أمر يمكن التشكيك فيه، إلاّ إذا كان يقصد المعنى الذي أشرنا إليه من أنّ الحد المعتدل للطبيعة الإنسانية هو انعكاس الحقائق بنحو صحيح ودقيق.

وأمّا ما قاله حول الحياة الاجتماعية وعدم تلائمها مع الكذب فهو متين للغاية، وبما أن البحث حول ضرورة الأخلاق خارج عن أهداف هذا الكتاب لذلك تجنبنا التفصيل الممل في هذا المجال، وقد قدم مفكرون كبار ـ لا سيّما ارسطو ـ من القدماء، والعلماء الإسلاميون، كالغزالي، والنراقي، ومن متأخري العالم الغربي، كانت، وسنتهيلر، وبول

فولكيه، وجون ديوى من أمريكا، وهكذا قدمت مجموعة كبيرة من المتأخرين أبحاثاً تفصيلية وكاملة عن هذا الموضوع.

إنّ ما يرتبط بهذا الكتاب، والذي يجب أن يعلم، هو أن ظاهرة الأخلاق ومحبوبيتها لن تكون منطقية ومعقولة من غير حرية الإنسان واختياره؛ إذ لو لم يكن هناك واجب (تكليف) ينجذب إليه الإنسان تلقائياً لما أمكن تصور أي قيمة لامتثاله.

وبعبارة أوضح: إنّ الإنسان إذا امتثل الواجب طلباً للثواب، أو خوفاً من العقاب، وهما ينبعان من حبّ الذات (الأنانية) فما من شك في أن هذا الإنسان قد قام بعمل ناشيء عن دوافع ذات أسباب ميكانيكية، وبما أنّ الداعي لامتثال الواجب ناشيء عن تلك الأسباب فإنّ امتثاله يكون عن أنانية الإنسان ليس له أيّة قيمة؛ لأنّ الحيوانات تنجذب للملذات وتنفر من الآلام أيضاً، وتلهث وراء المنافع وتفر من المضار، فهناك إذن إشراف وجداني قد سميناه نحن في هذا الكتاب مبدأ إشراف وسيطرة «الأنا» في البشر بإمكانه أن يقوم بامتثال الواجبات تلقائياً، وهذه الظاهرة هي مظهر الاختيار.

قال سنتهيلر: «إنّ هذين الأمرين (قانون الأخلاق والإختيار) فوق كل المناقشات، من ينكر هذين الأمرين فقد أنكر الصفة الإنسانية في الواقع، ونزّل نفسه إلى درجة حيوانية سواء علم بذلك، أم لم يعلم، وإن كان أذكى من الإنسان؛ لأنّه فاسد الأخلاق، والحيوانات ليست كذلك».[1]

وقال نفس هذا المفكر: «إنّ ذلك الصوت ـ الذي يحدثنا من داخلنا ـ يختلف عنّا، بل هو صوت القانون الذي يلزمنا، وهذا القانون لم نضعه نحن؛ لأننا لا نستطيع أن نغيّره على الرغم من أن المنافع والشهوات هي التي تحركنا، وهذا ما يسمى بالحرية».[2]

نعم، هناك مسألة في غاية الأهمية من المناسب جداً أن تبحث هنا، وهي أنّ ظاهرة الأخلاق حقيقة لا تقبل الشك، ولكنهم يقولون: إنّ تلك الظاهرة لكونها أمراً شخصياً

---

١. نيقوماخوس، مقدمه اخلاق، ص ١٤.

٢. مصدر السابق، ص ١٣.

وترتبط بالفهم الشخصي للبشر، ولأنّ ضمان تطبيقها على عهدة الضمير الإنساني، وأيضاً فتح مجال آخر أمام الحقوق وسائر العقود الاجتماعية الاخرى سيكون نتيجة للأخلاق وإبعاداً لها عن المجتمع و وضعها في زوايا مبهمة ومظلمة، لهذا لن يكون الدفاع عن ضرورة الأخلاق مجدياً، وبرأينا إن الملاحظات الثلاث السابقة لا تكفي لإنكار ضرورة الأخلاق؛ لأنّ كون ظاهرة الأخلاق موضوعاً شخصياً أمر يعلمه الجميع إذا كان المراد من كونه شخصياً هو كيفية الوضع النفسي للبشر عند القيام بأعمالهم الأخلاقية، وهو لا يختص بالأعمال الأخلاقية، بل إدراك جميع اللذات والآلام ـ مهما كان سببها ـ يتم بنحو شخصي لدى جميع أفراد الإنسان. وكون هذه الإدراكات شخصية لا يمنع من أن ننتزع من خلالها مفاهيم كلية ونقوم بتنظيمها لكي نستخدمها لأهداف حقوقية (قانونية) ودينية واجتماعية، وأمّا كون ضمير الأشخاص هو الذي يضمن تطبيق القضايا الأخلاقية، والضمير الإنساني يختلف في جميع الأحوال، ولا يقوم بعملية إشراف واحدة في الأعمال النفسية، فهو أمر ليس بصحيح. وسنلاحظ ذلك في البحث الآتي الذي يخص الضمير بالتفصيل.

وأمّا ما يتعلق بالاعتراض الثالث القائل: إنّا إذا قبلنا ظاهرة الأخلاق فيجب أن نعرض الأخلاق في مقابل الحقوق والعقود الاجتماعية الأُخرى، وأن نثبت زاوية مبهمة مظلمة بصفتها مظهراً للضمير الإنساني، وقد تولّى (جان ديوى) الإجابة عن الاعتراض بالنحو التالي:

«فصل الأخلاق عن الطبيعة البشرية بشكل عام يؤدي إلى تواري الأخلاق من حياة عامة النّاس، وتغرق في أعماق ظلام الحياة النفسية والخاصة. إنّ أهمية البحث المطروح قديماً حول حرية الإرادة هي مظهر من مظاهر تفكيك النشاطات الأخلاقية عن طبيعة حياة النّاس العامة. وعلى أيّة حال، فهناك مدرستان للاصلاحات الاجتماعية: أحداهما تعتمد على الأخلاق التي تترشح مبادئها من الحرية الداخلية، أي ما يرتبط

بالشخصية بطريقة مليئة بالأسرار التي تبتني على هذه العقيدة، وهي أن الطريقة الوحيدة للإصلاح الإجتماعي هو تطهير قلوب أبناء المجتمع؛ لأنّه عندما يتم هذا التطهير يتحقق الإصلاح الاجتماعي بصورة تلقائية. وفيهما أنّ هذه المدرسة تنكر وجود قوة إصلاحية من هذا النوع في داخل أبناء المجتمع، وبالتالي ترسم خط البطلان على حرية الإرادة من خلال ذلك. ويعتقد أصحاب هذه المدرسة أنّ شخصية الإنسان خليط من المبادئ، أو الظروف في بيئته، وأنّ الطبيعة الإنسانية تقبل التغيير من جميع الجوانب، وما لم تنصلح بيئته والمبادئ والقوانين التي تحكمها فلن يمكن أن يتحقق أي إصلاح فردي واجتماعي، ومن الواضح أنّ هذه المدرسة لا تقدم الطريق لنيل المقصود والحصول على الإصلاح الحقيقي، كالمدرسة التي ترىٰ أنّ الاصلاح يجب أن يبدأ من داخل الإنسان؛ لأنّها لا تبتني على قوانين البيئة وكيفية تغييرها، بل تدفعنا إلى مراجعة القضاء والقدر اللذين يظهران كقانون متكامل، أو تجيز حدوث تغيير كبير. وإذا دقّقنا جيداً سنجد أنّ هناك حداً فاصلاً بين المدرستين اللتين تظهران كأنّهما متغايرتان تماماً، وبإمكاننا لو فكّرنا قليلاً أن نعتقد بأنّ أي سلوك آدمي هو وليد التأثير الثنائي لطبيعة الإنسان من ناحية، وللبيئة الطبيعية والاجتماعية من ناحية أُخرى، حيث سنشاهد بعد ذلك أنّ التطور قد حصل من جهتين، والحرية تتوفر في هذا التأثير الثنائي.

وتوجد لإصلاح الإنسان وتطوره قوى في داخله وخارج ذاته أيضاً، وبالرغم من أنّ القوى الذاتية قد تبدو أنّها لا شيء أمام القوى الخارجية، ولكن يمكن الإفادة منها بأقصى ما يمكن بهذه الطريقة، وهي أننا عندما نعتبر الأخلاق بمثابة موضوع لتطابق القوى الذاتية (الداخلية) مع البيئة الخارجية فستصبح أمراً فنياً يتحقق على أساس التربية وقوانين الإرشاد الإجتماعي».[1]

وهذا النص الذي ذكره (جان ديوي) يحتوى على عدّة مسائل نتناولها كالتالي:

---

١. جان ديوي، اخلاق وشخصيت، ص ٤٢.

المسألة الأُولى: إنّه قال: «إنّ أهمية البحث المطروح قديماً حول حرية الإرادة في أنّه مظهر من مظاهر تفكيك النشاطات الأخلاقية عن طبيعة حياة النّاس العامة» ويجب القول: إنّ هذا الكلام صحيح جداً؛ لأنّ تصور ظاهرة تخالف قانون العلّية سيكون ذا أهمية دائماً، والسر في هذه الأهمية هو أنّ نفس هذه الظاهرة المخالفة لقانون العلّية تكون مصدر الأخلاق والشخصية والمسؤوليات والندم والعار وغير ذلك، ولو كانت هذه الظاهرة أمراً عشوائياً لا يرتبط بالقضايا الإنسانية الهامة لما أُعير لها هذه الدرجة من الأهمية والاعتناء.

المسألة الثانية: ما يقال من أهمية البحث القديم حول حرية الإرادة يقصدون به تلك الإرادة التي تكون بإشراف وسيطرة «الأنا»، وقد قلنا في الأبحاث السابقة أن هذين (الإشراف والسيطرة) يجعلان من الإرادة وكأنّها حرة، ولا علاقة لهذه الحرية بنفس الإرادة.

المسألة الثالثة: ثم يتناول (جان ديوى) هذا الموضوع بعد ذلك، وهو أنّ الاصلاحات الاجتماعية يجب أن تبتني على الأخلاق التي تترشح مبادئها من الحرية الداخلية، ويقول بعض آخر: إنّ شخصية الإنسان خليط من القوى والظروف البيئية التي يعيش فيها، وينبغي أنّ تتم الاصلاحات في قواه وظروفه البيئية، وأنّ الإنسان بشكل عام يتأثر بالعوامل المذكورة، وقد رفض (جان ديوي) كلتا المدرستين، وقال: إذا دقّقنا جيداً فسنجد أن أي سلوك إنساني هو وليد التأثير الثنائي لطبيعة الإنسان من ناحية، وللبيئة الطبيعية والاجتماعية من ناحية أُخرى، وأنّ التطور يتحقق من كلا الناحيتين، وأن الحرية تتوفر في هذا التأثير الثنائي وتوجد لإصلاح 'الإنسان وتطور القوى في داخله وخارج ذاته.

ثم يحاول (جان ديوى) بعد ذلك إثبات أن جميع أحزان الإنسان ومشاكله هي حصيلة الفصل بين هاتين الناحيتين.

ونحن نقول: إنّ الجانب الحسّاس في هذه المسألة هو ما أدركه (جان ديوى)، ولكن

ـ وللأسف ـ هو لم يوضح طريق الوصول إلى هذا النوع من التنسيق (التوافق) بين حرية الإرادة من ناحية وبين الطبيعة الإنسانية والظروف الخارجية من ناحية أُخرى، بل اعترف نفسه مصرحاً:

«و من المؤكد أنّي لا أدعي أن بإمكان مدرسة أخلاقية تبتني على حقائق الطبيعة الإنسانية، وعلاقة تلك الحقائق بالعلوم أن تعالج مسألة الأخلاق بصورة كاملة، أنا لا أقول: إنّ أتباع هذه المدرسة بصدد إدارة الحياة الأخلاقية نظير السير في طريق واضح ومضيء وسهل، بل اعتقد أنّ السيطرة على المستقبل وعوامله اللّامرئية والمجهولة صعبة للغاية، وعلينا أن نواجه الكثير من الموانع والشكوك».

ثم يقول: «ولكني اعتقد أنّ الأخلاق عندما تبتني على الحقائق وتطلب الإرشاد من العلم، فإنّ الجهود والمساعي في سبيل نيل الهدف سوف تسهل، وستنتهي محاولات البشر البائسة للعيش في عالمين لا علاقة بينهما، وتدمّر المانع الموجود بين الروح والمادة والأخلاق والصناعة والسياسة».[1]

إنّ مضمون هذه العبارات يمثل الآمال القديمة للنخبة من البشر في التاريخ، ولكن يجب أن نبذل جميع الجهود الفكرية في تبيين سبيل الوصول إلى هذا النوع من الأمل. وإنّ اشكالية هذه المسألة تكمن في تعارض قانون العلّية مع قانون الدافع، أي إنّ الحرية والأخلاق تتمحور حول أنّ العلّة ما لم تبلغ درجة الوجوب لايمكن أن يصدر المعلول بصفة كونه فعلاً للإنسان، بينما تُبنى العوامل الداخلية والخارجية الميكانيكية أساس ضرورتها على نسبة المئة بالمئة.[2]

ثم إنّ ما قاله (جان ديوي) من أنّ «الحرية تتوفر في هذا التأثير الثنائي» بحاجة إلى الكثير من التأمل؛ إذ لو كان (ديوي) يقصد أن سبب حرية التأثير الثنائي هو النشاط الداخلي الحر وطبيعة البيئة الطبيعية والإجتماعية، فهذا التصور غير صحيح إطلاقاً؛

---

١. المصدر السابق، ص ٢٦. ٢. مرَّ توضيح هذا الموضوع في بحث الإرادة.

لأنَّ للنشاط الحر سبباً داخلياً، وكما قلنا في الأبحاث السابقة مفصّلاً أن سبب النشاط الحر هو عبارة عن إشراف وسيطرة «الأنا».

وإذا كان يقصد إنَّ ظاهرة الحرية تظهر عند مواجهة النشاط الحر مع العوامل والظروف الخارجية، فهذا أيضاً لا يبدو صحيحاً؛ إذ لا وجود للتأثير الثنائي قبل ظهور النشاط الحر، وما سيوجد في الخارج بعد ظهوره (النشاط الحر) هو إمّا الظواهر المادية، أو الخصائص المادية، وإلاّ فلابدّ أن يكون مراد (جان ديوي) هو أنّ النشاط الحر في منازعة دائمية مع العوامل الداخلية والخارجية الميكانيكية، ومن المؤكد أنّ هذه الحقيقة صادقة لكنها تعبِّر عن واقع نشاهده جميعاً. وأمّا كيف نوجد توافقاً بين عالمين مختلفين من أجل تقدّم الخصوصيات الإنسانية فهذا موضوع آخر لا توضحه لنا عبارات (جان ديوي) في هذا البحث.

قيادة «الأنا» لقوتي الإحجام والإقدام بواسطة الوجدان

قال فكتور هوغو: «لا تستطيع نفس الروح أن تحصل على أي مكان للحيرة والضلام أفضل مما تجده في الإنسان، ولا تستطيع أن تحلق في شيء أشدَّ إخافة وتشتتاً، ولا نهائية من الإنسان. هناك منظر أعظم من البحر هو السماء، وهناك منظر أعظم من السماء هو باطن الروح الإنسانية.... إنشاد قصيدة حول الوجدان البشري وإن كان لفرد واحد من أفراد الإنسان، وكان هذا الفرد من أرذل النّاس، هو عبارة عن جمع كل الملاحم في ملحمة راقية وقاطعة وإنَّ الوجدان هو مركز امتزاج الأوهام والرغبات والإبتلاءات، وأتون الأحلام، ووكر الأفكار، التي يخجل منها الإنسان، هذه ساحة جولان السفسطات، وساحة جدل المساومات».[1]

وقال لارشفوكو: «حينما نعرف حقيقة ذاتنا فلن يكون نصيبنا إلاّ إحمرار الوجه».[2]

---

١. بينوايان. (البؤساء) هوغو، ص ٢٠٠.

٢. لارشفوكو، شكوفه‌هاي حكمت (براعم الحكمة)، ص ٥٣.

ويقول أيضاً: «الكل يتحدث عن طيبة نفسه ولكن لا يجرؤ أحد أن يقول ذلك عن عقله».[١]

وقال الكنت ليون تولستوي: «يعرف الإنسان وجدانه بنورِ العقل، ويجد نفسه يعيش في قبوره، ويظهر أمامه تناقض كبير في الحياة قد تورط فيه جميع النّاس، أو أغلبهم مع أنّهم يحاولون أن يكتموا ذلك قدر أمكانهم».[٢]

وقال كنفوشيوس: «سأل يو آن ره أُستاذه (كنفوشيوس) ما هو تأنيب الوجدان؟ قال الأُستاذ: إذا تمَّ إدارة بلد طبقاً للمبادئ (بطريقة حسنة) فالحاكم يستطيع حينئذٍ أن يقبل الهدايا والمكافئات، وإذا أُدير البلد على خلاف المبادئ (خلاف الطريقة الحسنة) فإنّ ذلك الحاكم يشعر بقبوله الهدايا والمكافئات بتأنيب الوجدان».[٣]

قال برتراند راسل: «لم يكن في التاريخ العالمي بجميع مراحله التعاون بين الفكر والوجدان الفردي مهماً للعالم أبداً، مثلما هو اليوم».[٤]

يصرّح المفكرون بهذه العبارات وأمثالها حينما يواجهون تأملاتهم وتأملات غيرهم الطبيعية، إلاّ أنّ هذا الموضوع يواجه صعوبات وشكوك وأحياناً إنكاراً من ناحية البحث العلمي، وعلى أيّة حال هناك أبحاث ومناقشات واسعة حول ظاهرة الوجدان منذ وقت طويل، ومن أنّه هل هناك حقيقة من هذا النمط في الذات الإنسانية؟ وما هي خصائصها في الأبحاث هذا الكتاب؟ إنّ الذي يهمنا هنا هو وجود هذه الحقيقة التي لها منهجها الخاص مقارنة بالظواهر النفسية الأُخرى، والتي تستطيع أن تثبت إشراف وسيطرة «الأنا» التي هي مصدر الاختيار بنشاطها الواضح.

ومن المؤكد أننا إذا عرضنا أبحاث الوجدان بالشكل الصحيح، ووصلنا إلى إثبات وجود الإختيار، فإنه سيتم حل مسألة الأخلاق التي عرضناها في البحث السابق أيضاً.

---

١. المصدر السابق، ص ٤٦. ٢. فلسفة الحياة، ص ٦٣.

٣. كنفوشيوس، مختارات من حورات، ص ٢٩.

٤. جوزيف دوكاسترو، انسان گرسنه (الإنسان الجائع)، ص٥٢.

ويرتفع صوت الضمير عالياً مدوياً أمام قانون العلّية الذي يريد إنكار ظاهرة الإختيار بشكل جاد، بغض النظر عن جميع المناقشات التي عرضناها في السابق.

نحن نرى أنّ من اللازم أن نبحث بعض القضايا المتعلقة بالوجدان، الذي يعدّ أحد الأركان التي يجب الفراغ منها نهائياً:

ولأهمية الحقيقة التي نواجهها نتجنب المناقشات اللفظية، ونغض الطرف عن هذه التساؤلات التي منها: هل أن «الأنا» تشمل هذا الوجدان أيضاً؟ وهل أنّ الوجدان هو نفس القلب والفؤاد؟ وهل أنّه نفس الفطرة؟

وبعيداً عن الغرائز والتعقل نريد في هذا الكتاب أن نصل إلى ظاهرة قد تمَّ دراستها في الأدب والفلسفات المرتبطة بالإنسان، وليس مهماً ماذا يكون اسم هذه الظاهرة؛ وأين ينبغي أن تكون؟ لأنّ هدفنا الوحيد هو أن نعرف هل أنّ هذه الظاهرة خيال أو أن لها وجوداً حقيقياً؟

فإن لم نقبل أن أغلب المفكرين في العلوم المرتبطة بالإنسان قد فصلوا حدود الوجدان عن الظواهر النفسية الأُخرى، فإنّ بإمكاننا على الأقل أن ندعي بأنّ الكثير من ذوي الفكر الراقي قد قبلوا بأنّ للوجدان استقلالاً وجودياً، فقد قالوا بصراحة:

إنّ العقل يغاير الضمير، والغرائز تغاير الضمير، ونحن لا نبالغ إذا قلنا: إنّ الأدب باستثناء الضمير (القلب، أو الفؤاد) عبارة عن التلاعب بكمية من الألفاظ المبهجة، أو على الأقل إذا سلبنا الوجدان من الأدب فكأننا ننظر إلى إنسان من دون قلب، أو فؤاد، وبما أنّ أهمية الضمير وروعته لا تختصان بأدب المجتمع، بل يشعر الإنسان بوجودهما في كل المجتمع، وبذلك يتضح أنّ ظاهرة الوجدان التي حفظت أهميتها العالمية حتى هذه اللحظة ليست أمراً خيالياً، وقد قال (برتراند راسل) الذي نفى وجود ظاهرة الأخلاق تقريباً في حواره الأخير بكل صراحة: «لم يكن في تاريخ العالم بجميع مراحله التعاون بين الفكر والوجدان الفردي مهما للعالم أبداً مثلما هو اليوم».

الدليل الآخر على صحة الإستعمالات هو القلب في الموارد التي لا يكون لاستعمال العقل والفكر والمخ فيها مفهوماً أبداً، كقولنا: محبوبٌ للقلب، مرغوب للقلب، ففي هذه الموارد يكون استعمال: يسرّ العقل ويفرحه غير صحيح. وإذا كانت نسبة الدافعية إلى العقل مناسبة في بعض الموارد أيضاً، سيكون حينئذٍ معنى آخر للدافع، فقد نقول مثلاً: الحادثة (أ) تدعو إلى التعقل، أو إلى التفكير، ولكن نعلم أن الدافعية في هذه الموارد لا تعني الانفعال وردّ الفعل السارّ، بل المقصود من العبارات المذكورة إندفاع العقل والفكر إلى النشاط، وهو أمر قد ينتهي إلى نتيجة إيجابية غير سارة، ولكن حينما نقول إنّ الحادثة (ب) تسرّ القلب وتفرحه فإننا نقصد بذلك إنّ تلك الحادثة المعينة قد أحدثت في القلب سروراً وبهجة، وهكذا استعمال الكلمات التالية من هذا القبيل أيضاً:

قوي القلب (شجاع)، ذو قلب عطوف صاحبّ القلب، وقلق القلب، وخاطف القلب، ومرتاح القلب (خالي البال)، وضيق القلب (مشتاق)، وجسور القلب. فمن الواضح أنّ استعمال العقل والفكر في جميع هذه الموارد التي استعملت فيها الكلمات السابقة لا يكون صحيحاً بذلك المعنى.

وهذا الأمر يمكن أن يكون دليلاً جيداً على فصل دائرة العقل عن دائرة الضمير، وقد قلنا أنه يمكن التعبير عن هذا العامل الداخلي بكلمات مختلفة.

الدليل الثالث: إنّ لم تكن هناك ظاهرة أُخرى غير التعقل تدعم نشاطات، فلن يكون لدينا دليل آخر على حكم العقل.

وتوضيح هذا الاستدلال هو أنّ جميع النّاس العاديين يأخذون بأحكام العقل وقوانينه، فإذا واجهنا هذا السؤال: ما هو الدليل على وجوب إتّباع العقل؟

فإن قلنا في جوابه: العقل يقول بوجوب إتباعه سيكون جواباً دورياً (يشتمل على الدور)، وهو ما يرفضه المنطق بكل أنماطه.

وإذا قلنا: إننا أدركنا وجوب إتّباع العقل بالبداهة؛ فلن يكون بمقدورنا أن نجد دليلاً على هذا الكلام إلاّ الضمير.

فإذا قيل: يكشف لنا العقل، والتجربة تدعم العقل، نقول: أصل هذا الكلام صحيح، ولكن كون العقل يدفعنا نحو التجربة، والتجربة توصينا بإتّباع العقل بحاجة إلى دليل أساسي، فما هو الدليل؟ إن كان الدليل هو المشاهدة الحسية فإنّها لا تصنع قانوناً، وإن كان هو العقل فهذا هو الدور المنطقي.

الدليل الرابع: وهو الذي يأخذ به الذين يفصلون بين العقل العملي والعقل النظري، مثل كانت وغيره، فهم يقدمون أدلة بإمكانها أن تفصل هذين المجالين عن بعضهما، وهي:

١. إدراك «الأنا»، وهو ما يسميه الفلاسفة التقليديون العلم الحضوري؛

٢. الفرح والسرور الحاصل بعد امتثال الواجب؛

٣. تعلم المبادئ الأخلاقية الرفيعة.

ومن المؤكد أنّ هذا الدليل يَحْتَاج إلى كثير من البحث والتأمل.

الدليل الخامس: انعكاس نتائج النشاطات العقلية وسائر الغرائز الأُخرى، كالعاطفة وحبّ التطلع، وأمثال ذلك، فلو دققنا في نشاطات العقل وأعماله لوجدنا أنّه لا معنى لانتساب بعض الظواهر النفسية إلى التعقل، كاليأس، والإحباط، والسكينة، والنشاط، والإضطراب، والتشويش الذهني، وأمثال ذلك، وفي الوقت ذاته يتجلى الشك في الحصول على النتيجة، أو عدم الحصول عليها في داخلنا حينما يصل العقل إلى النتيجة، أو يواجه الفشل في هذه الحالات.

ويحاول العقل بلوغ نتيجة معينة، ويبذل جهداً فيبلغها، وفي هذه الحالة يحدث شعور بالارتياح والفرح، وعلى العكس من ذلك إذا لم يبلغ العقل إلى النتيجة بعد السعي والمحاولة، بحيث إدرك أنّ جميع محاولاته باءت بالفشل، سيحدث شعور باليأس والإحباط. ولنفترض للمرة الثالثة أنّ نشاطات العقل قد وصلت إلى النتيجة لا بنحو قطعي، ولم يتم إحراز عدم الوصول إليها بشكل يقيني، ففي هذه الحالة سيكون

هناك شعور بالاضطراب والتشتت الذهني،[1] وما من شك في أنّ الظواهر السابقة ليست من صفات التعقل، بل هي صفات قوة أُخرى تحدث فيها بالإشراف على نشاطات العقل الإيجابية، أو السلبية، أو الخالية، ولهذا الشعور شمولية، وكلنا يدرك حدوث هذه الظواهر في النشاطات العقلية المختلفة، ويدرك هذه الحقيقة أيضاً، وهي أنّ هذه الظواهر ليست من عوارض العقل.

وثانياً: إننا نشعر بهذه الظواهر حتى عند قيام شخص آخر بهذه النشاطات العقلية، وبما أنّ بلوغ النتيجة وعدمه يرتبط بنا، تظهر وتتجلىٰ فينا تلك الظواهر المختلفة أيضاً، فإنّ تلك الغرائز من هذا القبيل، فغريزة العاطفة، مثلاً، عندما يتم تلبية رغبتها في مورد معين تحدث سكينة نتيجة لذلك، ولكن ليس الاتصاف نفس الغريزة؛ لأنّ السكينة في العاطفة يعني انقطاعها عمّا تصبو إليه، في حين أنّ العاطفة لم تنقطع عنه، بل تحدث سكينة للوجدان من خلال قضاء حاجتها (العاطفية).

وبعد أن ظهر أنّ محل حدوث مظاهر السرور والإضطراب واليأس والقلق ليس هو العقل وسائر الغرائز، نستنتج أنّ هناك ظاهرة وحقيقة أُخرى نسميها الوجدان كما جرت عليه العادة.

ومضافاً إلى جميع ما تقدّم بأي دليل علمي ومنطقي يمكننا تجاهل مسيرة الكتب العقلية الخالصة، كالكتب الرياضية، وكتب كالبؤساء لفيكتور هوغو، والحرب والسلم لتولستوي، وكتب شكسبير الأدبية، فقد كانت هناك حاجة ملحة لهذين الصنفين من الكتب، وستبقى هذه الحاجة على حالها، فإذا أسقطنا نشاط الوجدان من الصنف الثاني سيفقد مكانته في المجتمعات البشرية، وإن تجاوزت مضامين تلك الكتب حدودها،

---

١. ينبغي الالتفات إلى أنّ الشعور بهذه الظواهر في الأعمال العادية التي تكون الأدوات والنتائج فيها تحت اختيارنا، وتيقّنا أن النتيجة سوف تلي المقدمة ضعيفة ولا شيء، فالحصول على كتاب معين في مكتبة محدودة بعد بذل القليل من الجهد الفكري يتلوه ارتياح قليل للغاية، بل سوف يكون تجلي هذه الظواهر في النتائج مهماً، لا سيّما في الموارد التي يحتمل فيها عدم الوصول إلى النتيجة.

لكن إمتدادها على مدى القرون والعصور لأكبر دليل على أن هناك وجدانا له قواسم مشتركة كثيرة في أغلب أبناء المجتمعات البشرية.

الوجدان الغريزي والوجدان الأعلى

هذا، ومن ناحية أُخرى تشترك جميع الحيوانات في المفهوم العام للوجدان، ولا يختص ذلك بالإنسان وحده؛ لأنّ الحيوان يشعر بالارتياح بعد قضاء حاجته الجنسية، أو بعد الغلبة على خصمه، وبما أن الغرائز ليست محلاً لهذه الظواهر ـ كما قلنا ـ فلابدّ أن يكون هناك وجدان غريزي للحيوانات أيضاً يكون محلاً لتجلي تلك الظواهر، ولكن يجب أن ننتبه إلى أن الوجدان في البشر لا ينحصر في ذلك المعنى الغريزي العام، بل هناك معطيات أرقى في الإنسان حرمت منها الحيوانات.

ولابدّ من وضع اصطلاحين مختلفين للوجدان، وبالتأكيد لا نقصد بذلك أن هناك نوعين متغايرين من الوجدان، بل المقصود أنّ للوجدان ظهورين محددين، كالذكاء الذي له درجتين قوية وضعيفة.

١. الوجدان الغريزي؛

٢. الوجدان الأعلى.

الوجدان الغريزي هو الشعور الواسع الذي يلاحظ وجوده في الحيوانات أيضاً، وهذا الوجدان هو محل تجلّي أكثر الكيفيات (الحالات) النفسية والأولية، كالشعور بالعطش والجوع والرضا والبغض والسكينة والإضطراب والوحشة والخوف والحب والحقد، وأمثال ذلك.

وأمّا الوجدان الأعلى فهو عبارة عن إدراك المفاهيم الثانوية والأكثر رقياً، كإدراك حسن العدل وقبح الظلم، وتحفيز الواجب والسكينة بعد امتثال الواجب.

إن كلا مظهري الوجدان يقبلان الشدة والضعف، فقد يبلغ الوجدان الاعلىٰ درجة من العظمة بحيث لو خالفه العالم بأكمله لم يبالي الإنسان بغير ما يحكم به وجدانه، ولتجاهل أهل العالمين جميعاً، قال فرعون للسحرة بعد أن أبطل النبي موسى عليه السلام سحر

سحرته فرعون وآمنوا برب موسى:

﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَـٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ ۝ قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَـٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ﴾[١]

ولابدّ من أخذ الفرق بين هذين الظهورين للوحدان بنظر الإعتبار، كالطريقة الذكية للنحل، وطريقة عالم رياضي كبير، فإنّ مَثَل الوجدان كَمَثَل البوصلات التي يحرك المغناطيسات المختلفة عقربها، وقد أصاب فيكتور هوغو فيما قال حينما شبّه الوجدان ببوصلة السفينة البشرية في محيط الوجود.

وباختصار يمكن القول: إنّ الوجدان وإن كان من ناحية يشرف على السلوك العقلي والعاطفي والجنسي، وأمثال ذلك، لكنه يتأثر أيضاً بضعف وقوة السلوكيات المشار إليها من ناحية أُخرى، فالإنسان الذي تكون طبيعة تفكيره محدودة بقضايا الحياة العادية، مثلاً، يظل حكم وجدانه محدوداً بتلك الحدود، بينما تتمتع نظرة الإنسان المتكامل بعمق وشمولية كبيرين، فالسكينة التي تنتاب عالماً رياضياً كبيراً بعد حل مسألة رياضية تختلف عن تلك التي تنتاب تلميذاً في المتوسطة بعد حلّه لمعادلة عادية، وهذه السكينة تختلف هي الأُخرى عن التي يشعر بها تلميذ في الإبتدائية بعد فهمه لـ ٧=٤+٣، ولهذا السبب يمكن القول بكل ثقة: إنّ الوجدان يقبل التكامل بلاحدود، وهكذا يمكن القول: إنّ بإمكانه الإنحطاط إلى درجة قد يشعر الإنسان من خلالها بأنّ لا وجود للوجدان في الإنسان إلاّ الوجدان الغريزي الذي تشترك فيه جميع الحيوانات.

إنّ لإدراك الوجدان حالتين من الظهور والخفاء، كالنشاطات الذهنية التي تتمتع بهاتين الحالتين، وهي (النشاطات الذهنية) تبرز في قضايا الإنسان غير عادية بوضوح خاص، وعلى العكس من ذلك حينما تواجه القضايا العادية فإنّها لا تبرز نفسها، وهكذا

---

١. طه، ٧١، ٧٢.

الوجدان يُبدي من نفسه حالتين مختلفتين، فإنّ تحفيزه عنى بلوغ الهدف أشد، والسكينة الحاصلة ببلوغه أكثر ظهوراً في القضايا غير عادية حينما يشرف على سلوكيات الإنسان العقلية والعاطفية، بينما يكون هذا الإشراف أقل في القضايا العادية وكأنّه لا يقوم (الوجدان) بأي نشاط.

إنّ هذا الوجدان الأعلى بكل وضوحه غارق في النشاط، ونحن لا نستطيع أن نتجاهل هذه الحقيقة باستعمال الإصطلاحات الفلسفية المعقدة، وكما يقول فيكتور هوغو: «لا نسلب شيئاً من الإنسان فإنّ الإسقاط أمر قبيح، فلنصلحه».

ويقضي هذا الوجدان ـ الذي أبرز نفسه في طبيعة البشر رغم ما أثير من جدل حوله ـ بأننا نحن البشر نمتلك الاختيار في بعض الأعمال، وأننا مازلنا لم نفهم بأي دليل عقلي نفرض على وجدان البشر بأنّكم لم تفهموا، أو أننا لا نعرف ظاهرة باسم الوجدان.

لقد تناول «مارك تواين» الإنسان من عدة جوانب في كتابه «ما هو البشر؟» لإثبات آلية الإنسان؛ وذلك على شكل حوار يدور بين شخصين أحدهما شيخ كبير والآخر شاب، حيث يعتقد فيه أنّ الإنسان أمام العوامل الذاتية والخارجية ليس إلاّ آلة، وأنّ نشاطه مسبب عن الدوافع التي يواجهها بأنماط مختلفة.

ويطرح الشاب في هذا الكتاب سؤالاً بهذا النحو: «إذن ما معنى الحبّ والكراهية والإحسان والإنتقام والفتوة الإنسانية والكرم برأيك؟ فيجيب الشيخ الكبير: «كل هذه الأشياء هي نتائج محرك أساسي وهو إرضاء النفس فقط، فقد يتبع الإنسان أحد هذه الأشياء ولكن يبقى هو نفس ذلك الإنسان مهما تغيّرت ملابسه وتغيّر مكانه؛ فإنّ السبب الذي يقف وراء جميع هذه التغييرات والإختلافات هو إرضاء النفس، وعندما ينعدم ذلك السبب يكون الإنسان قد فارق الحياة».[1]

فقد جعل «مارك تواين» هذا المبدأ العام أعظم مبدأ، واعتبره الدافع الرئيسي لإرادة الإنسان من عدة جهات.

---

١. مارك تواين، **ما هو الإنسان** (بشر چيست)، ص ١٩.

ونحن نعرف بأنّ هذا الأسلوب موجود لدى الكثير من النّاس، حيث يجعلون مفهوماً عاماً أساساً لبعض القضايا، وبما أن لذلك المفهوم جانباً من الشمولية بإمكانه استبطان تلك القضايا في نفسه لاسيّما إذا أخذنا بنظر الإعتبار أنّ ذلك المفهوم العام يمكن إداركه من قبل البشر في جميع الأحوال والظروف.

إنّ أكثر النّاس يدركون إرضاء النفس، وهذه الحالة النفسية تبدو وكأنّها مطلوبة فيما يزاوله الإنسان من نشاطات غالباً، غير أن هناك قضايا دقيقة ومشاكل هامة تتلبد في هذا النوع من المفاهيم العامة، بل يجب أن نقول بصراحة تامة: إنّ تطور العلوم والصناعة وليد الإهتمام بتلك القضايا الدقيقة التي كانت في أفكار السابقين ضمن تلك المفاهيم العامة، ولو كان البشر يعتقدون بنفس تلك المفاهيم العامة لما حصل أي تقدم لعلماء التاريخ، وعلى أيّة حال ينبغي علينا أن نقوم بتحليل إرضاء النفس، أو راحة البال الذي استطاع السيد (مارك توابن) أن يجعله آخر ما تهدف إليه النشاطات الإنسانية بصورة مختصرة إن الرضا بمعنى السرور والقناعة بالشيء مفهوم بسيط وواضح جداً، فعندما نسمع، مثلاً أنّ طلاب الكلية الكذائية راضون عن أُستاذهم، فإننا ندرك أن وضعهم النفسي يطابق ما قلناه عن الرضا آنفاً، أي أننا ندرك بأنّ لطريقة تدريس ذلك الأُستاذ أخلاقه في تلك الكلية بشكل مرضٍ سهمٌ، وفي الوقت نفسه تحقّق طريقة الأُستاذ رغباتهم وطموحاتهم، ثم إننا نعرف أيضاً أنّ محل الإتصاف بالسرور (الرضا) هو النفس الإنسانية، ولكن ما هي النفس الإنسانية التي عدّ إرضاءها غاية الغايات؟ هل هي مجموعة الظواهر الداخلية؟ وهل هذه النفس هي «الأنا»؟ لا يستطيع أي واحد من هذه التعاريف تفسير النفس وإعدادها للاستفادة المعقولة؛ لأنّ كل من مفهومي الظواهر الداخلية و«الأنا» ليسا هما أقل من مفهوم النفس إبهاماً وشمولية، أمّا الظواهر الداخلية فهي ليست تضيف مشاكل على ظاهرة ما فحسب لا توضح لنا مفهوماً أصلاً، هذا مضافاً إلى وجود مثل التعقل والتفكير والتجسيد والخيال والإرادة والذاكرة في الظواهر الداخلية، فهل يمكن القول إنّي حينما قمت بالعمل الكذائي الحسن من دون

مصلحة أكون قد أرضيت الإرادة أو التجسيد أو التفكير والتعقل؟

وأمّا «الأنا» فهي أكثر إبهاماً من النفس، كما اعترف بذلك (مارك تواين) في أبحاثه الأُخرى وكلماته التي سنعرض بعضها، حيث صرّح بكون «الأنا» مظلمة، فإنّه نقل عنه لسان الشيخ الذي يتحاور معه وفقاً لنظرياته: «تؤمن بأن إدراك حقيقتها «الأنا» الواقعية ليس أمراً سهلاً، فأنت عندما تقول الأرض كروية تعترف بأنّ الذي يتحدث ليس هو «الأنا» بأجمعها، بل الجانب الفكري منها»

وحينما تبدي أسفك على موت أبيك تصدق بأنّ «الأنا» لا تتحدث بكل ذاتها، بل الجانب الأخلاقي منها. أنت تقول: إنّ الفكر موجود روحي تماماً، ولكن عندما تتألم وتجد أن الفكر والجسد يشتركان معاً في ذلك لا تظن أنّ هذا الخطأ خاص بك وحدك فجميعنا يستخدم كلمة «الأنا» بهذه الأساليب المبهمة، نحن نتصور أنّ هناك من يسيطر على وجودنا ونسميه «الأنا»، ولكن حينما نريد أن نوضحها نجد أننا لا نقدر على ذلك.

نحن نعتقد بأنّ إدراكنا وأحاسيسنا تعمل بنحو مستقل، ولكن عندما نحاول أن نجد موجوداً ذا اختيار فريد يسيطر على كليهما نسميه بـ«الأنا» ونستطيع أن نقول بصراحة: ما هو، أو من هو هذا الضمير؟ نرى أننا لا نحصل على نتيجة، فلابدّ من الإعتراف بأنّ محاولاتنا لم تجدي شيئاً ولن تجدي.

«برأيي أنّ الإنسان آلة تشكلت من عدّة أقسام، القسم الأخلاقي، والفكري، وهما يعملان تلقائياً، ولكن وفق تحفيز وصاحب الإختيار الداخلي الذي هو عبارة عن الطبيعة المزاجية للبشر التي ترافقه منذ الولادة، والمركبة من آثار الملايين العوامل الخارجية والتربوية. ومن خصائص هذه الآلة هو أنّه يجب أن تحقق أُمنية ذاك الذي يملك الإختيار الداخلي شاءت أم أبت، وسواء كانت الأُمنية طيبة أم لا. وإرادة صاحب الإختيار الداخلي هي إرادة مطلقة، ويجب أطاعتها مهما بلغ الثمن، كما أنّها كذلك دائماً».[1]

ويتضح من النص المذكور جيداً أنّ (مارك تواين) يُظهر عجزه عن توضيح «الأنا»

---

١. المصدر السابق، ص ٩٠، ٩١.

في تعريفها ومع ذلك حينما يقول: إنّ الإنسان برأيي آلة، بل هدفه الرئيسي من كتاب (ما هو الإنسان)؟ هو إثبات كون الإنسان آلة، ولا شك في أن الإعتراف بمجهولية «الأنا» مع القطع بأنّ الإنسان موجود آلي أمر ينتهي إلى التناقض؛ لأنّ القطع بآلية الإنسان يستلزم أن يكون القاطع بذلك عارفاً بـ«الأنا» التي هي محوره الأساسي تماماً، ومن ناحية أخرى: إنّ الاعتراف بأنّ «الأنا» ليست مجهولة للكاتب فقط، بل لجميع النّاس فهذا يعني أن كاتبنا لم يعرف الإنسان. فلو وضعنا هذه المعرفة واللاّمعرفة جنبا إلى جنب وعرضنا ذلك على المنطق القديم والحديث لحكما عليه بالتناقض، ومن ناحية أخرى إذا فرضنا أن جميع ما قاله (مارك تواين) في هذا الكتاب يطابق الواقع مائة بالمئة، وأنّه استطاع بجدارة أن يثبت آلية الإنسان، فإنّه مع ذلك فهناك عبارة واحدة في الكتاب تكفي لنقض جميع مضامينه وتبعث على التشكيك في جميع ذلك الكلام، وهذه العبارة هي قوله: «و لكنه (يعمل) وفق تحفيز ذي الاختيار الداخلي». والغريب هو أن هذا الكتاب الذي يصرّح في هذه العبارة بوجود ذي اختيار داخلي علي من أنّه يجزم في هذا النص وفي كل كتابه بأنّ البشر موجود آلي، وينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار أنّ صاحب الاختيار النفسي هذا سواء كان بمعنى أنّ هناك عاملاً داخلياً مستقلاً، أو كان بمعنى وجود عامل لصاحب الاختيار (وفق المصطلح الجاري)، فإنّ فكرة كون الإنسان موجود آلي فكرة مرفوضة؛ لأنّ الإنسان إذا كان عبارة عن مجموعة من الظواهر الآلية المحضة المترابطة مع بعضها الآخر، فلا محل حينئذٍ لعامل مستقل واحد؛ لأنّ هناك سؤال منطقي وهو لماذا يجب أن يفصل ذلك العامل نفسه عن الظواهر الآلية الأُخرى، ويملك استقلالاً وسيطرة عليها؟ وإذا كان هو صاحب الإختيار وفق المصطلح الجاري، فماذا يعنى كون الإنسان موجوداً آليا إذن؟

مدى حرية الإنسان أمام قوى الطبيعة

لا شك في أن ظواهر عالم الطبيعة تتلاءم وتتوافق مع الإنسان، بل مع الحياة بشكل عام حيث استطاع الإنسان أن يستمر بوجوده حتى هذه اللحظة، وكذا لامجال للشك في أنّ

الإنسان حاول أن يدافع عن نفسه أمام ظواهر الطبيعة حفظاً لوجوده وبقائه؛ لأنّ الطبيعة لا تبدي وجهها الحسن للإنسان في جميع ظواهرها، وفي نهاية هذا النزاع الكبير إستطاع الإنسان أنّ يحافظ على وجوده من خلال ما قام به من علاقة دقيقة بينه وبين الطبيعة، الذي يلاحظ هو أنّ الإنسان قد دفع ثمناً باهضاً لإقامة هذه العلاقة، ومن ناحية أُخرى تحاول قوى الإنسان الطبيعية والغريزية عامة تحديد مصير الإنسان أيضاً، فالإنسان يحارب في الحقيقة على جبهتين قويتين جداً حفاظاً على حريته.

وهذان النوعان من العوامل الميكانيكية لا يجدان قوة محاربة أُخرى أمامهما سوى قوة إشراف وسيطرة «الأنا»، وإذا لم تستطع هذه القوة أن تصمد أمام ذينك العاملين أيضاً حينئذٍ لا يعدو أن يكون، الإنسان لولباً وصمولة أمام العوامل الجبرية، بيد أننا قد لاحظنا في الأبحاث السابقة أنّ الإنسان بإمتلاكه لقوة الإشراف والسيطرة قاوم العاملين الميكانيكيين المذكورين بدرجات مختلفة وأكتسب الإستقلالية لنفسه، وفي النهاية أثبت اختياره وحريته أمامها، وإن لم يتم ذلك بنحو مطلق.

مدى حرية الإنسان أمام العوامل الاجتماعية

قال (آلفرد نورث وايتهد): «إنّ الإعتقاد بامتزاج الحرية بالجبر في المجتمع عقيدة ضرورية؛ لأنّ طلب الحرية المطلقة هو طلب محض لا دليل على جوازه، وأنّ هذه العقيدة هي حصيلة الفلسفة السطحية [التي لا أساس لها] وضرر هذا النوع من الطلب يساوي طلب نقيضه، الذي هو عبارة عن التناسق الجبري الخالص».[1]

وقال جان جاك روسو: «إنّ من يعرض عن الحرية فقد أعرض عن الإنسانية والحقوق، بل عن الواجبات البشرية؛ لأنّ أكبر فرق بين الإنسان والحيوان ليس هو الفهم والفكر، بل الإرادة والاختيار، وليس بإمكان أي شيء أن يعوض الخسارة التي يخلفها هذا الإعراض الذي يغاير طبيعة الإنسان. ومن ليس له إرادة حرة لا يملك مسؤولية أخلاقية».[2]

---

١. آلفرد نورث وايتهد، تحقيق و ماجراى انديشه‌ها، الفصل الخامس.
٢. العقد الاجتماعي، ٥٥، ٥٦.

وقال المفكر المذكور أيضاً: «بمشاركة الإنسان في العقد الاجتماعي يفقد حريته الطبيعية، أي يحرم من حقّه المطلق في السيطرة على ما يريد ويقدر عليه، ولكنه يحصل في المقابل على الحرية الإجتماعية، وحقّ التملك لكل ما يمكن السيطرة عليه، ولكي تتضح أهمية هذا التبادل ينبغي أن نفرق بين الحرية الطبيعية المتعلقة بقوى الفرد والحرية الإجتماعية المتعلقة بإرادة أفراد المجتمع، وأن نميّز بين عملية السيطرة ـ وهي حصيلة القوة، وبحقّ تعتبر المسيطر الأول ـ وبين حقّ التملك الذي يستند إلى وثائق صحيحة قطعية، مضافاً إلى ما تقدّم منا ينبغي الإعتقاد في هذه المقارنة بوجود مرجع آخر للحياة الإجتماعية، وهو الحرية الأخلاقية التي تستطيع وحدها أن تجعل الإنسان يملك اختياره الحقيقي؛ لأنّ إطاعة الشهوات هي أعظم العبوديات والإلتزام بالقانون، الذي وضعه لنفسه هو من أفضل الحريات».[١]

وقد كتب المترجم المحترم في هامش هذا النص الأخير كلاماً في غاية الدقة: «الحرية الطبيعية عبارة عن أن يكون الإنسان مختاراً بأن يفعل ما يريد ويقدر عليه، وليس لهذه الحرية حد على ما يبدو، ولكنها ونظراً لمشاكل الحياة الطبيعية تكون محدودة جداً. ومفهوم الحرية الإجتماعية هو أن يفعل ما يسمح به المشرّع (المقنن)، وهذه الحرية محدودة نسبياً، ولكن الهيئة الحاكمة العامة تضمن لنا الإستفادة الكاملة منها».

إنّ ما يبدو في الوهلة الأُولى من أن الحرية الإجتماعية هي نفس تلك الحرية التي نبحثها في بحث الجبر والحرية «الاختيار» ليس صحيحاً ولا منطقياً، فالحرية الإجتماعية قد تكون بمعنى أنّ الإنسان يستطيع الاستفادة من خصوصياته ومواهبه الفردية، بأن لا تكون القوانين الاجتماعية وطريقة تطبيقها ميكانيكية، بحيث يكون الفرد مغلول اليد بسلسلة القوانين الوضعية ولا يقدر على إظهار رغباته وإراداته الشخصية.

وعليه قد يفيد الإنسان الذي يتمتع بالحرية في مجتمع ما بتلك الحرية بشكل

---

١. المصدر السابق.

إجباري بتحفيز من حبّ «الأنا» وفرعيه المشتقين منه اللذة والألم، والنفع والضرر.

ولهذا يمكن القول: بأنّ العقود الاجتماعية وأعمال البشر تدل على حرية الإنسان أكثر من دلالتها على جبريته؛ إذ من الواضح أنّه ليس للقوانين الاجتماعية القدرة كالتي للإجبار الميكانيكية، إذ تتمتع الأخيرة بعامل العلاقة بالذات والرغبة إلى جلب المنفعة ودفع المضرة والتمتع باللذات والإبتعاد عن الألم.

ويتضح هذا الأمر أكثر إذا أخذنا بنظر الاعتبار المبادئ التي إقترحناها في الأبحاث السابقة لغرض ظهور الاختيار؛ لأننا قد قلنا هناك أنّه لو لم تكن قوة الإختيار موجودة لما كان الإنسان قادراً على أن يضع لنفسه قانوناً أمام الغرائز وسائر القوى الطبيعية المحركة الأخرى، بحيث سيكون مطيعاً له.

وبعبارة موجزة: القانون يعني ضبط الغرائز وتعديل الدوافع سيّما إذا وضعنا في حسابنا أنّ الضمانة لتطبيق القوانين ضعيفة في بعض المجتمعات، أو أنّ بعض القوانين لا تملك الضمانة التنفيذية الإجتماعية، كالقوانين الأخلاقية والواجبات في بعض الأديان، ومع ذلك يوجد الكثير من النّاس الذين يمتثلون الواجبات، واللاّزم المنطقي لإمتثال الواجب هو ضبط الغرائز والعوامل الميكانيكية الأُخرى من دون خشية العقاب، أو رجاء الثواب.

قال فيكتور هوغو: «ينبغي أن لا نسلب من الروح الإنسانية شيئاً، فالحذف قبيح ويجب الإصلاح والتغيير في الشكل... إنّ عظمة الديمقراطية في أنّه لا ينكر، أو يترك للإنسان شيء، وما يكون من حقوق الإنسان جنباً إلى جنب، أو قريباً منها هو حقّ الروح».[1]

من المؤكد أن هناك انتصارات لبعض أفراد الإنسان على بعضهم الآخر، وكذا واجهت القوى الطبيعية هذا الموجود، وقد قام هذان العاملان بتحديد الإرادة والاختيار بأنحاء مختلفة، ولاشك في أن هذا الإجبار وهذا التحديد يتغايران مع رغبته الذاتية الأولية،

---

١. بينوايان، ج ١، ص ٤٢٥.

وبما أن عوامل الإجبار سواء كانت من جانب الطبيعة، أو من أبناء جلدته قد فرضت نفسها عليه، لذلك نحن لا نعلم المنفعة التي حصل عليها البشر والخسارة التي تحملوها.

وبعبارة أوضح: إنّ العامل القوي هو الذي يحدد مصير العامل الضعيف. ولكن ما هي كمية الفائدة والخسارة التي حصل عليها الإنسان من عملية تحديد المصير هذه؟ نحن لا نعلم بذلك أبداً.

ألسنا نخون الإنسان إذا اعتبرنا أن افراده يتأثرون بقوى الطبيعة المقتدرة كما يتأثر بعضهم بالبعض الآخر، واعتبرنا تفاعلهم اللاأمدروس كنتيجة إجبارية طبيعية؟ ومن ناحية أخرى، هل بإمكاننا أن نعتبر الإنسان مختاراً في السيطرة على الدوافع التي هي وليدة تفسيره للذات والآلام وهو يفرط فيها، وأن نسلّم مصيره إلى شخصه العاجز وفكره المفرط بكلمة الحرية الجميلة التي لم تفسر بشكل صحيح ومنطقي، كما اعترف به مفكروا البشرية الرواد؟

إنّ كلتا النظرتين السابقتين حول الإنسان خاطئتان، والذي يفكر في إصلاح البشرية يرفض هاتين النظريتين أيضاً.

نحن نقول: يقول فكتور هوغو: ينبغي ألاّ نسلب من الإنسان شيئاً ولا ننكر ما يملكه، كما نقول: إنّ الإنسان مختار؛ لأنّه يستطيع أن يقود من خلال «الأنا» كلا قطبي الإقدام والإحجام أمام الدوافع، بل من واجبنا الإنساني هو أن نفسر له مفاهيم اللذة والألم، وأن نعرّف له الدوافع بشكل منطقي حتى يعرف «الأنا» تلقائياً، ويذوق ـ بظاهرة الاختيار العظيمة ـ لذة الحياة من خلال معرفته اللذات والآلام وسائر الدوافع الأُخرى.

قال سنتهلير: «الإختيار مع ضعفه أهم من عالم الطبيعة مع عظمتها».



الجبر والإختيار من الناحية المابعد الطبيعية

النظريات المنقولة في الجبر والاختيار

بإمكاننا أن نقول: إنّ الأهمية التي يوليها طلاب العلم والعلماء لبحث مسألة الجبر والإختيار من ناحية ما بعد الطبيعة في هذا العصر ليست باقل من تناولها من الناحية العلمية الطبيعية، بل يعتقد الكثير منهم أن تناول المسألة من هذه الناحية (الميتافيزيقية) أكثر أهمية، وكأنّ النّاس لا يقبلون مناقشة حكم وجدانهم في إثبات الإختيار، ولكن بما أن التضادات الفردية والإجتماعية تزعجهم فهم يريدون أن يعلموا ما هو تأثير الخالق المطلق على ظاهرة النظام الكوني؟

وعلى أيّة حال، فقد درسنا في الفصل السابق -كما لاحظتم- مسألة الجبر والإختيار من ناحية النشاط الإنساني ومن الناحية النفسية، وغير ذلك، ويسمى هذا النوع من البحث بحثاً في الجبر العلمي أيضاً.

ونريد في هذا الفصل أن ندرس الأعمال الإنسانية من ناحية تأثير ربّ الكون والإنسان معاً، فقد كانت الأبحاث السابقة ترتبط بنسبة العمل إلى نفس الإنسان، بينما نريد في هذا الفصل أن نبحث نسبة العمل إلى الله، وهل أنّ جميع الأعمال الصادرة من البشر مخلوقة لله تعالى، وليس الإنسان فيها أكثر من أداة، أم أن جميع أعمالهم

الإختيارية تحتوى على نسبتين، نسبة إلى الله ونسبة إلى ذات الإنسان؟ وما هي تلك النسبة؟ وهل أنّ الله ليس له أي تدخّل في الأعمال البشرية؟

هذا ويجب أن نأخذ بنظر الاعتبار أن مسائل هذا الفصل إنّما يمكن أن يتم البحث عنها في إطار مدارس الإلهيين فقط؛ لأنّ جميعها تبحث على أساس الإيمان بوجود موجود أعلى يتدخّل ويؤثر في الأعمال الإنسانية.

ونحن ننقل أولاً النظريات المنقولة حول الجبر والاختيار من الناحية الميتافيزيقية، ثم نقوم بدراسة أدلتها. وأمّا ما نقل من النظريات حول الجبر والإختيار من الناحية الميتافيزيقية فهي إجمالاً كالآتي:

١. نظرية الجبريين المطلقة:

يقول هؤلاء: إنّ انتساب العمل إلى الإنسان كانتسابه إلى الجمادات والنباتات والحيوانات، فكما أن هذه الموجودات المذكورة لا تملك أدنى اختيار في أعمالها وحركاتها كذلك الإنسان لا يملك اختياراً بأي وجه من الوجوه، فهو ليس أكثر من أداة وإن لم يشعر بذلك، ويمكن الإستشهاد كدليل لهذه النظرية بالأبيات التالية لجلال الدين الرومي، إذا غضضنا الطرف عن سائر أبياته:

كلنا أسود ولكن أسود رايات	وهجومنا يكون بالريح في كل لحظة
هجومنا بالريح ولا ظهور له	روحي فداءً لمن هو غير ظاهر

٢. مدرسة الوحدويين:

ويجب على هذه المدرسة التي لا تعتقد بوجود أي تغاير بين الله وبين الموجودات، بل ترى أنّ الله هو الصورة الإجمالية للموجودات، وهي الصورة التفضيلية له تعالى \ألاّ تبحث في هذه المسألة، إذ ليس هناك خالق ولا مخلوق لكي نرى كيف يتم تدخل الصورة الإجمالية (الله) في أعمال الصورة التفصيلية (الموجودات)؟ وللتعريف بهذه المدرسة يمكن أن نستشهد برباعية لعبد الرحمان الجامي:

فلمّا بات الحقّ(الله) ظاهر في التفاصيل (الموجودات)
اصبح هذا العالم المليء بالنفع والضرر مشهوداً
ولمّا غاب العالم والعالمين
يظهر الحق في مرتبة الإجمال

وإذا كانت لهذه المدرسة حقيقة موجودة في عالم الإنسان، فلا يـمكن لهـا أن تـبحث مسألة الجبر والاختيار، وإذا ما تناولتها كما فعلت المدارس الأُخرى، فلن يكون ذلك في الحقيقة خالياً من التشـريفات الاعـتباطية؛ لأنـنا بـعد أن فـرضنا أنّ الله مـتحد مـع الموجودات التي يكون الإنسان جزءاً منها أيضاً سيكون كل عمل يـقوم بـه الإنسـان صادراً من الله تعالى في الحقيقة، ولن يكون لمسألة الجبر والإختيار أيّة موضوعية كي نعلم أنّ الإنسان مجبر، أو فاعل مختار.

٣. نظرية الكسبيين:

هؤلاء أتباع أبي الحسن إسماعيل الأشـعري، ودعـوى أصـحاب هـذا الاتـجاه أنّ الإنسان يمتلك قدرة وإرادة تتعلقان معاً بـالعمل الإنسـاني، ولكـن ليس لأي واحـدة منهما تأثير في عمله، أي ليست قدرة الإنسان وإرادته هما سبب العـمل، بـل السـبب الحقيقي هو الله، وأنّ الإنسان يحصّل العمل.

قال أبـوبكر البـاقلاني، وهـو مـن أتـباع هـذه المـدرسة البـارزين: «مـعنى الكسب والتحصيل هو أن بامكان الإنسان مزج الفعل الذي صدر منه بنيته وقصده، والملاك في حسن العمل وقبحه يكون ممزوجاً بنفس ذلك اللون، وإلاّ فإنّ أصـل العـمل مـن الله والإنسان إنّما له القدرة على أن يصفع الطفل تأديباً له فقط، وحينئذٍ يكـون مـثاباً، وإن قصد الظلم في ذلك فهو عاصٍ».

٤. نظرية أبي إسحاق الأسفراييني:

«قدرة الله وقدرة الإنسان تؤثران في عمل الإنسان كلٌّ على حدة، وأن قدرة الإنسان على العمل لها صفة الكسب، كما أن لقدرة صفة الله المساعدة عليه».

تُقدِّم هذه النظرية صورة أهون مما مضى عن نظرية الكسب للأشعري، لأنّ لقدرة الله في كسب الأشعري الأصالة في التأثير.

٥. وهناك قول آخر للأسفراييني أكثر شبهاً بنظرية الأشعري من نظريته الأُولى يقول فيها:

«إن لقدرة الله تأثيراً إستقلالياً في عمل الإنسان، وأنّ لقدرة الإنسان تأثيراً ضمنيا غير مستقل».

وقد فسر الكسب الأشعري بتفاسير مختلفة أحدها ما ذكرناه عن أبي بكر الباقلاني، وهو أفضل التفاسير للكسب.

وأمّا نفس الكسب، فلم يتم تقديم معنى واضح له إلى الآن؛ لكي نفهم مراد الأشعري منه، فهو يريد الهرب من الجبر المحض بهذه الفكرة، ولكننا لا نظن أن للكسب صورة أُخرى غير الجبر، لأنّه لو كان عمل الإنسان مسبباً عن قدرة الله وإرادته، فلن يكون حينئذٍ إلاّ قناة تمر من خلالها تلك القدرة والإرادة، وأن ألاعمال التي تصدر من الإنسان هي في الحقيقة أعمال أوجدها الله فيه، وما نظرية الباقلاني التي تقول: إنّ الإنسان يستطيع أن يمزج عمله حسناً كان، أو سيئاً بقصده، لا يمكنها أن تصلح تفسيراً جيداً لنظرية الكسب الأشعرية، أو ليس قصد الإنسان أحد الأعمال؟ فإذا كان القصد أحد ألاعمال يجب أن نقول وفقاً لنظرية الكسب: إنّ قدرة الله هي التي أوجدت هذا النوع من العمل (القصد)، فأين الإختيار؟ خصوصاً بعد ما جاء في بعض الكتب التي عرضت نظرية الأشعري في هذا المجال بأن: «القول الثاني أشهر قولي الأشعري وأغلب أتباعه عليه، كابن فورك، وجماعة من الماتريدية، وغالبية الصوفية، والمحدثين، وإمام الحرمين في قوله الأول في كتاب «الارشاد وفرقتي الضرارية والنجارية من المعتزلة».

وتقول هذه النظرية: «إنّ للإنسان القدرة والإرادة ولكن لا تأثير لهما في العمل،

ويسمّون الأوُلى اختياراً وقصداً، والثانية كسباً وفعلاً وإيقاعاً».

هذا، وقد قيل الكثير من التأويلات في الكسب الأشعري، لأنّهم لم يستطيعوا أن يقدموا مفهوماً صحيحاً في هذا المجال، لذلك اشتهر أن هناك ثلاث نظريات مستحيلة صدرت عن ثلاثة أشخاص:

أ) نظرية الحال (و هي حقيقة تتوسط الوجود والعدم)؛

ب) نظرية طفرة النظام؛

ج) نظرية الكسب للأشعري.

٦. نظرية المعتزلة: إن عمل الإنسان يصدر بتأثير من قدرته، ولا تؤثر قدرة الله في عمله، كما أنّ إرادته لا تحتاج إلى غرض في القيام بالعمل.

٧. النظرية الثانية للمعتزلة: وهذه النظرية هي لأبي الحسين محمد بن علي البصري، حيث يذهب إلى نفس ما تقوله النظرية السادسة مضافاً إلى أنه يقول بضرورة وجود الغرض (الداعي) للإرادة.

٨. نظرية جار الله محمود الزمخشري: وهو يوافق على النظرية السادسة والسابعة غير أنّه يرى أنّ الداعي لإرادة العمل لا يوجب ذلك العمل.

٩. نظرية الفخر الرازي القائلة «صحيح أنّ عمل الإنسان يستند إلى قدرته وإرادته وغرضه، ولكن نفس هذه الأسباب والعمل المسبب عنها إنّما تحدث بتأثير من قدرة الله ومشيئته».

١٠. نظرية أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني القائلة: «إنّ لقدرة الإنسان صلاحية التأثير في العمل، وتأثيرها الفعلي منوط بأن يمنح الله الفعلية لذلك التأثير، وهذا هو معنى الكسب، وهذه النظرية وكما هو واضح منشعبة عن نظرية الكسب للأشعري».

١١. نظرية المفكرين المشائين في العالم الإسلامي، يقول هؤلاء: «إنّه وبعد تحقّق جميع أسباب العمل من قبيل القدرة والإرادة وباقي الدواعي يوجد إستعداد إيجاد

العمل وتحقّقه في الوجود، وأمّا أصل الفيض الذي يوصل تلك القوة إلى الفعلية، أي ما يوجد نفس العمل فهو منوط بإرادة الله».

١٢. نظرية بعض الإشراقين والمشائين المسلمين «إنّ الله تعالى هو المفيض على جميع حوادث الكون، وأن جميع أسباب العمل هي من قبيل العلل الإعدادية كقوة ذراع الرامي لرمي السهم من القوس».

١٣. «إنّ المؤثر في العمل هو كل من القدرة والإرادة ودافع الإرادة بشرط أن توافق المشيئة الإلهية على صدور ذلك العمل».

وقد عرض هذه النظرية بعض الفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين.

١٤. النظرية التي نسبها الشيخ إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري المعروف براغب باشا إلى الإمامية:

«إن المؤثر في عمل الإنسان هو قدرته التي تتبع إرادته بشرط أن توافق الإرادة الإلهية الإرادة الإنسانية».

وهذه النظرية التي نسبها المذاري إلى الإمامية ليست هي نظريتهم الرسمية، بل نظريتهم هي التي عرضها في ذيل شرحه للقول الثالث.

نعم، قد يوجد من يعتقد بالنظرية المشار إليها، ولكن لا يمكن إعتبارها العقيدة الرسمية لهذه الطائفة.

١٥. نظرية بعض المتصوفة وهي أنّ: للعمل الاختياري نسبتان، نسبة ذاتية ونسبة اعتبارية، فأمّا النسبة الذاتية للعمل فهي ارتباط العمل بالله تعالى، بمعنى صدور الفعل من الله، وأمّا النسبة الاعتبارية فهي ارتباط العمل بالإنسان؛ لأنّ كل سبب أساسي يظهر في الإنسان كعلّة للعمل فهو مظهر من مظاهر الله، أو معلول حقيقي له تعالى، وعليه فنسبة العمل إلى الإنسان هي نسبة اعتبارية».

١٦. نظرية إمام الحرمين، وهذه هي النظرية رقم (١٤) التي نسبها المذاري إلى الإمامية.

الأمر بين الأمرين

١٧. نظرية الإمامية: الأمر بين الأمرين

«إنّ أصل القدرة في جميع الأُمور التي هي عوامل طبيعية للعمل من الله تعالى، وأن للإنسان الإستفادة الإختيارية من تلك القدرة والأسباب».

وقد أخذوا هذه المعنى من أهل بيت العصمة؛ إذ ثبت أنّ عبارة «لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين، أو لا جبر ولا تفويض بل منزلة بين المنزلتين» وما يشابهها قد صدرت عن الأئمة.

وقد وردت هذه العبارة مفصلاً في الخبر التالي: «لا جبر ولا تفويض، ولكن منزلة بين المنزلتين وهي صحة الخلقة، وتخلية السرب، والمهلة في الوقت، والزاد والراحة، والسبب المهيّج للفاعل» بحيث لو نقصت إحدى هذا الأشياء كان العمل جبرياً. والمثير للعجب أن المذاري يقول:

«الحقّ هو أن المؤثر في أفعال الإنسان هو قدرة الله والإنسان في آن واحد، وقد أُخذ هذا الأصل من أهل بيت النبوة، وفي رواية نقلها الشافعي، والحافظ ابن عساكر، والسيوطي، عن عبدالله بن جعفر، عن علي بن أبي طالب (رضي الله تعالى عنهم) أنّ سائلاً سأله عن القدر، فقال: سرّ الله فلا تتكلّفوه، وحيث أنّ السائل ألحّ كثيراً، قال الإمام في جوابه: «فإن أبيت إلاّ أن تعلم فإنّه أمر بين الأمرين، ولاجبر ولاتفويض». ثم يقول المذاري أنّ الإمام الشافعي الذي هو من تلامذه الإمام الباقر سمع الإمام الباقر يقول:

«هكذا قال محمد بن علي: لا جبر ولا تفويض»[1] مع ذلك تراه ينسب إلى الإمامية نظرية تخالف مبدأ الأمر بين الأمرين، علماً بأنّ الذي نعرفه من متكلمي الإمامية وفلاسفتهم هو هذا المبدأ فقط، وإن اختلفوا مع بعضهم في تفسيره قليلاً، لكنهم يقولون بشكلٍ عام إنّهم يؤمنون في مسألة الجبر والتفويض بالمبدأ المذكور.

---

١. تحف العقول، ص ٤٦، نقلاً عن الإمام محمد بن علي الهادي.

وقد اتبع أحمد أمين في كتاب الأخلاق، وآخرون في الفترة الأخيرة منهج الأمر بين الأمرين، غير أنّهم وللأسف لا يذكرون لمن هذا المبدأ؟ ولأيّة مدرسة هو؟ وعلى أيّة حال، الهدف هو كشف الحقيقة وأتباعها سواء نسب الكاشف ذلك إلى منشأه الحقيقي، أو لم ينسب فإنّه لا يضر بالواقع.[١]

ثمّ إنّ هناك اختلاف حدث في العصور المتأخرة بين فلاسفة الإمامية ومتكلّميهم في تفسير مبدأ الأمر بين الأمرين، وأفضل تمثيل عرض في هذا المجال هو ما قدمه الأستاذ الكبير آية الله أبو القاسم الخوئي في دروسه، حيث قال ما حاصله:

«وذلك كما إذا افترضنا أن للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تياراً كهربائياً ليبعث في عضلاته قوة ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها، ثم أخذ المولى رأس التيار الكهربائي بيده وهو الساعي لإيصال القوة في كل آن إلى جسم عبده، بحيث لو رفع اليد في آنٍ عن السلك الكهربائي انقطعت القوة عن جسمه، وأصبح عاجزاً، وعلى هذا فلو أوصل المولى تلك القوة إلى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً، وكان المولى يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلٍ منهما، أمّا إلى العبد فحيث إنّه صار متمكناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولى القوة إليه وأوجد القدرة في عضلاته، وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا المولى فحيث إنّه كان معطياً للقوة والقدرة له حتى حال الفعل والاشتغال بالقتل مع أنه متمكن من قطع القوة عنه في كل آن شاء وأراد، وهكذا الأفعال الصادرة منّا، فإنّ القدرة من الله يفيضها الفياض المطلق في كل لحظة، ويستطيع أن يمنعها في كل لحظة أيضاً، ونحن نملك إختيار الإستفادة منها بصورة تامة، وعليه فعندما نقوم بأفضل عمل فإنّ القدرة منه واختيار الاستفادة منّا، وهذا هو معنى لا حول ولا قوة إلاّ بالله».

كان هذا ملخص النظريات المعروفة في مسألة الجبر والاختيار من الناحية

---

١. المصدر السابق، ص ٤٦.

الميتافيزيقية. وقد يسمّى أصحاب النزعة الجبرية من هذه الناحية بالفاتاليين والجبريين أيضاً.

وبذلك انتهينا إلى عرض المسائل المرتبطة بالخصوصيات الطبيعية للعمل في هذه النظريات من ناحية الإرادة والداعي معاً، وبما أننا كنّا قد بحثنا جميع تلك الجوانب في الفصل الأول لا نرى ضرورة لإعادتها هنا مرّة أُخرى، فالذي ينبغي علينا أن ندرسه في هذا الفصل هو ملاحظة الأعمال الصادرة من الإنسان مع ملاحظة ارتباطها بالله الخالق، فلابدّ من التعرض لعدّة أبحاث هنا.

خالقية الله المطلقة وأعمال الإنسان

قال الجبريون المتألهون:

«توجب خالقية الله المطلقة ألاّ يكون هناك خالق من البشر في قباله، فإذا قلنا: إنّ الإنسان هو الذي يوجد أعماله فقد قبلنا بخالقيته لها».

وهذا الأمر يخالف مبدأ خالقية الله المأخوذ من قانون «لا مؤثر في الوجود إلاّ الله». فكيف يمكن أن يقال: إنّ الإنسان يوجد أعمال الله مع وجود هذا القانون؟ وأنّه مجبر في جميع أفعاله، ولعلّ هذا القانون عمدة أدلة الجبريين، حيث عبروا عنه بأساليب مختلفة والمستفاد من الآية الكريمة: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] في هذا البحث، وينبغي أن يعلم بأنّه لم يتم عرض دليل متقن للقانون المشار إليه، مضافاً إلى إنّا إذا قلنا بشكل مطلق: «لا مؤثر في الوجود إلاّ الله» فكيف يمكننا أن نفسر المادة والحركة اللتان تشكلان الأسباب والمسببات المادية؟ فإنّ نفينا تأثير بعض الموجودات في بعضها لن يكون لدينا طريقاً آخر لإثبات السبب والمسبب، أو الصانع والمصنوع.

فإن قيل: إنّ جميع الموجودات والحوادث تنشأ من حركة المادة، وأن الحركة تفاض من الإله الفياض في كل آن ولحظة، يعني أن الحركة لا تملك خصوصية الثبوت

---

١. الصافات، ٩٦.

الممتد كالمادة، وأنّ الله هو الذي يخلق الحركة في المادة بصورة مستمرة، نقول: هـذا الكلام صحيح جداً وهو جدير بالاهتمام، لكننا نعلم أنّ الحركة بشكل مطلق هي حقيقة واحدة تسمّى تحولاً من حال إلى حال أيضاً، وهذه الحركة لا تستطيع أن تتسبب بذاتها في حدوث إختلافات مثيرة للغرابة في المادة وخصوصياتها. إذن لابدّ أن تكـون فـي المادة التي أوجدت هذه الحركات ظواهر متعددة قد خلقت من قبل الله، بحيث إنّـها بمجرد أن تفاض الحركة فيها تبدأ إختلافات محسوسة بالظهور. والآن نسأل عن هذه المادة: هل المادة تؤثر في الموجودات والحوادث المستقبلية أم لا تؤثر؟ فإن كانت لا تؤثر فمن أين جاءت هذه الآثار والحوادث المتنوعة في العالم؟ وإن كانت تؤثر فلابدّ أن نوافق بأنّ مبدأ «لا مؤثر في الوجود إلاّ الله» لا يعني أنّ الله أوجد جميع حوادث العالم بشكل مباشر كما تُوجب العلّة معلولها المادي.

إنّ بإمكاننا أن نقول: إنّ جميع الاقتضاءات التي تقتضيها المواد والحركات في إدارة الكون هي مفاضة من الله، بيد أنّ الله ليس هو ذات المادة والحركة حتى يمتلك جانباً من التأثير المادي في الأشياء أيضاً.

وكذا إذا قبلنا أنّ الله خلق موجوداً يستطيع القيام بعمل، فما هو الخلل الذي يصيب خالقيته المطلقة؟

وبالطبع إنّ الإنسان وبسبب الفقر والحاجة لا يستطيع أن يخالف مشيئته تعالى، وأمّا إذا كانت فاعلية الإنسان محدودة بالنسبة لحركاتها، ولم تكن مخالفة لمشيئة الله جلّت عظمته، فلن يكون هناك أي محذور منطقي لخلاقيته المطلقة، ومَثَل الله تعالى في هذه المسألة مَثَل المدير الممتاز في مصنع يصدر الأمر للمدير الذي يعمل تحت إشـرافـه بجواز صنع بعض الأعمال المحدودة في ذلك المصنع، بحيث لا يستطيع هذا الأخير أن يخالف إرادة المدير الأول، أو يقترح رأياً يخالفه. وأمّا بالنسبة للإستدلال بآية ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فهو غير صحيح؛ لعدم ارتباطها بأعمال الإنسان من ناحية الجبر

والإختيار، وأمّا الآية التي قبلها فهي ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾،[١] ثم تقول الآية المذكورة: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي أن المواد التي تصنع منها الأصنام مخلوقة لله، وليست جديرة بالعبادة. إذن المراد من الآية هو مخلوقية الأحجار والأخشاب التي صنعوا منها الأصنام وعبدوها لا الأعمال الإختيارية للإنسان.

وأمّا الآية الأُخرى التي استدل بها على الجبر فهي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.[٢]

وكذلك تدل الآية (١٠٢) من نفس السورة على نفس المضمون أيضاً، وتقريب الإستدلال بهذه الآيات هو أن الله تعالى وبسبب كونه خالقاً لجميع الأشياء ولكون أعمال الإنسان جزءاً من تلك الأشياء، فهو خالق لأعمال الإنسان ولا وجود للإختيار.

وهذا الإستدلال ضعيف ولا أساس له كسائر الإستدلالات الأُخرى؛ وذلك أولاً أنّ هذه الآية بصدد بيان عظمة الله، وأنّه خالق لجميع الموجودات، فإن كانت هذه الآية تدل على أنّ الله خلق أعمال البشر الإختيارية أيضاً، فما هي العظمة التي يمكن أن نتصورها في حقّه تعالى إذا كان خالقاً للظلم والفساد والشرك بذاته المقدسة؟

وثانياً قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ...﴾ وبقرينة الفقرات السابقة القائلة ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ...﴾ إنّما هي بصدد توبيخهم، فإنّها تقول: إنّهم جميعاً مخلوقون، فكيف يستطيعون أن يكونوا له شركاء، أو زوجات، أو أولاد؟ فهذه الآية تشبه تماماً تلك الآية التي كانت تقول: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾. وقد لاحظنا إنّ المراد من الآية هو الأصنام التي كانوا ينحتونها من الخشب والحجر، أو الفلزات، مضافاً إلى أن هذه الآية تدل بعمومها في النهاية على مخلوقية جميع الأشياء،

---

١. الصافات، ٩٥.
٢. الأنعام، ١٠٠، ١٠١.

فإذا ثبت بالآيات والبراهين العقلية والمحسوسات العينية أن الأعمال البشرية ليست مخلوقة لله، فسيكون عموم تلك الآية التي تّم تخصيصها ناظراً إلى جميع المخلوقات ماعدا أعمال الإنسان الإختيارية، ولو دقّقنا قليلاً في الآيات لوجدنا أن الله نسب أعمال الإنسان الإختيارية إلى ذات الإنسان في أكثر من مئة آية، وبصيغ مختلفة.

أفلا يمكن أن تكون مئة آية مخصّصة لآية واحدة من الناحية الأدبية؟ أو لم تخصّص أو تقيّد الآيات التي تدل على اشتراط الوقت المعيّن آية: (أقيموا الصلاة)؟ مضافاً إلى ذلك، أننا لو دقّقنا في آيات القرآن الكريم فسنرى أن الله تعالى قد نسب وبعبارات وأساليب مختلفة أعمال البشر الإختيارية إليهم أنفسهم، ونزّه نفسه من الظلم في كثير من الموارد، كما في قوله تعالى:

١. ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾؛[1]

٢. ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَىٰهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾؛[2]

٣. وردت كلمة العمل ومشتقاتها المختلفة في القرآن المجيد بما يقرب من (٣٠٠) مرّة، وقد نسبت جميع هذه الآيات العمل إلى ذات الإنسان، حيث يشير بعضها إلى أنّ الله يريد تذكيرهم بعذاب الدنيا ومصائبها بأنّ هذا العذاب بما قدمت أيدكم». وفي البعض الآخر منها تضع جميع نتائج عمل البشر على عاتقهم. ويسند قسم ثالث منها العذاب الأُخروي إلى أعمالهم في الدنيا؛

٤. نفي مجموعة أُخرى من الآيات الظلم عن الله تعالى مثل: ﴿إِنَّ ٱللَّـهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ... ﴾؛[3]

فأي ظلم أعظم من أن يجبر (الله) النّاس على المعصية ثم يعذبهم بعدها؟

هذا، وقد استدل في الأخبار الموثقة بهذه الآيات وبالدليل العقلي الذي ينزه ساحته تعالى المقدّسة من الظلم لإثبات الإختيار.

---

١. المدثر، ٣٨.　٢. الشمس، ٨ ـ ١٠.　٣. النساء، ٤٠.

٥. يوجد هناك ما يقارب (٨٠) آية في القرآن المجيد تسند الظلم إلى ذات الإنسان نظير قوله تعالى: ﴿...فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾؛[1]

٦. وهناك مجموعة كبيرة من الآيات تنسب السلوكيات المستقيمة والمنحرفة إلى ذات الإنسان، وعدد هذه الآيات في غاية الكثرة لدرجة أننا في غنى عن ذكر مثال واحد منها، مضافاً إلى ما في بعضها من تصريحه عزّ وجلّ بأنّا هديناهم على قدر وسعهم، وهم يختارون الطريق الذي يرغبون فيه بإرادتهم نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.[2]

إذن إسناد العمل إلى الله تعالى من جميع الجهات أمر مرفوض من وجهة نظر القرآن الكريم.

إرادة الله وأعمال الإنسان الاختيارية

الإستدلال الآخر الذي يقدمه الجبريون على جبر الإنسان هو مسألة الإرادة الإلهية، فإنّهم يقولون في إستدلالهم هذا أنّ الله تعالى إمّا أن يريد حركات الإنسان وسكناته أو لا يريد، فإن أرادها فلابدّ أن تتحقّق وفق إرادته تعالى، إذ كيف يتحقّق عمل هو مخالف لإرادته في النظام الكوني؟ وإن لم يردها فلابدّ ألاّ يتحقّق ذلك العمل؛ لأنّ من المستحيل أن تحدث حادثة في هذا العالم من دون إرادة الله، إذن لا يملك الإنسان إختياراً في أعماله وفقاً لهذا الدليل، وسيكون مجبراً فيها.

وهذا الدليل نظير ما تقوم من الاستدلالات ليس له أساس محكم؛ لإنّ إرادة الله التكوينية لا تتعلق بأفعالنا الإختيارية، أي أنّ إرادة الله إذا تعلّقت فستوجد الحادثة المتعلّقة بها بصورة حتمية، فهي لا تتعلق بأفعالنا الإختيارية، على الرغم من أن الإرادة التشريعية تجعل الإنسان مسؤولاً أمام جميع حركاته وسكناته.

وتوضيح هذه المسألة هو أنّه قد ثبت في محله أنّ لله تعالى نحوين من الإرادة:

---

١. التوبة، ٧٠.　　٢. الإنسان، ٣.

١. إرادة تكوينية: وهي عبارة نفس المشيئة التي إذا تعلقت بحادثة لا يمكن أن تتخلف عن تلك الإرادة مهما كان الأمر، ومثلاً لو أراد الله أن يوجد عالم الطبيعية هذا بدءاً بأصغر ذراته وانتهاءً بأعظم المجرات، وحيث إنّ هذه الإرادة تكوينية يستحيل ألاّ يوجد هذا العالم وفقاً لإرادته.

٢. إرادة تشريعية: وهذه الإرادة هي التي تمّ إبلاغنا بها عن طريق الأنبياء العظام ﷺ، فهم عرّفونا بالإرادة التشريعية من خلال إبلاغنا بالأوامر والنواهي، وبهذه الطريقة ثبت لبني الإنسان أنّ الله يريد لنا الفضيلة والسعادة بهذه الإرادة، فهي خالية من أي نوع من الإجبار فيما تتعلق به، بل مفاد هذه الإرادة هو أننا نكتسب الفضيلة الدنيوية والأُخروية باختيارنا. فلو كان للإرادة التشريعية أدنى درجة من الإجبار لما كان هناك معنى للسعادة والفضيلة؛ لأنّ العمل الذي يتحقق بالإجبار لن يكون مصدراً للحسن والقبح، وبالتالي ستكون السعادة والفضيلة غير مفهومتين، ويكون إنكار الحسن والقبح الوجدانيين أو العقليين إحياءً لأشلاء السفسطائيين المتلاشية.

وأمّا القرآن المجيد ففيه ما يقارب (٤٣) آية تسند كلمة الإرادة مع مشتقاتها المختلفة إلى الله تعالى، و(٩٤) آية تربط الإرادة بذات الإنسان، وبإمكان جميع تلك الموارد التي تضاف فيها الإرادة إلى البشر إثبات أنّ الإنسان يمتلك الإرادة بذاته، وتصدر أعماله بإرادته فقط. وأمّا الآيات التي تسند الإرادة إلى الله عزّوجلّ، أي الآيات التي تناولت الإرادات الإلهية لا يمكننا الحصول فيها، ولو على آية واحدة تربط بين إرادة الله وأعمال الإنسان الإختيارية.

ثم إنّ الآيات التي تناولت الإرادة الالهية تنقسم إلى عدّة مجموعات:

المجموعة الأولى: وهي عبارة عن الآيات التي تبيّن حتمية الإرادة في مسألة التكوين، أي أنّ الله إذا أراد أن يخلق شيئاً، فإنّ إرادته سوف تؤثر قطعاً بحيث لا يمنع من تأثيرها مانع، كقوله تعالى:

﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾،[1] ومن الواضح أنّه لاحاجة إلى كلمة (كن) في تأثير إرادته، وإنّما استعملت في الحقيقة من أجل إدراك العقول البشرية، وهذه الطائفة الآيات ـ كما هو واضح ـ لا تقول لنا أي شيء يريده الله، وأي شيء لا يريده.

المجموعة الثانية: وهي الآيات التي تذكر بعض المصاديق المشار إليها آنفاً، مثل قوله تعالى: ﴿...قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾،[2] وقوله: ﴿...قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا ۚ بَلْ كَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾.[3]

ومن الواضح أن هذه المجموعة من الآيات إنّما تشير إلى السلطة الإلهية فقط، وتذكر الموارد الخاصة التي تشكل أهمية للمخاطبين، وهي لا تدل على أن الله قد أراد جميع حركات الإنسان حتى أفعاله الإختيارية.

المجموعة الثالثة: وهي الآيات التي تعرض عاقبة الإرادات البشرية نحو قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ۝ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ۝ كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[4] فهذه الآيات الثلاث تؤكد على مسألتين هما في غاية الأهمية:

ألف) إنّ الإنسان ليس مجبراً في كل ما يطلبه ويريده، وأنّ إرادة الله تتعلق تعالى بنتيجة إرادته، وهي الوصول إلى اللذات والشهوات الدنيوية أو السعادة الأبدية، وبتعبير أوضح: إنّ الذي يختار بإرادته سلوك طريق معيّن سوف تقع نتيجة إختياره بطبيعة الحال مورداً لإرادة الله تعالى دون إرادة الإنسان.

ب) إنّ كلا الفريقين من النّاس سوف يستفيد من عطاء الله عزّوجلّ (العوامل الذاتية

---

١. يس، ٨٢. ٢. المائدة، ١٧. ٣. الفتح، ١١.
٤. الإسراء، ١٨ ـ ٢٠.

والموضوعية). وكما لاحظنا أنّ هذه المجموعة من الآيات أيضاً لا تدل على الجبر فقط، بل تسند إرادة البشر إلى أنفسهم، فهي تكشف من خلال ذلك عن اختيارهم.

المجموعة الرابعة: وهي الآيات التي تتضمن معنى كون الإرادة الإلهية في التكاليف على وفق طاقة البشر ووسعهم، مثل قوله تعالى: ﴿...يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ... ﴾.[١]

المجموعة الخامسة: وهي الآيات التي تسلب الظلم عمّا تعلّقت به الإرادة الإلهية مثل قوله تعالى: ﴿...وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾.[٢]

فإنّه لا يوجد في آيّة واحدة من هذه المجموعات الخمسة أدنى إشارة إلى أن الله يريد قرن أعمالنا الإختيارية بالإرادة التكوينية.

هذا، وهناك آيتان في القرآن المجيد قد تثيران إشكالية حول مادة كلمة (إرادة):

الآية الأولى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾،[٣] فقد يستنبط من ظاهر هذه الآية أنّ السبب في عدم نفع النصح الذي عرضه نوح ﷺ لقومه، هو أنّ الله كان يريد غيّهم وضلالتهم، وحيث تعلّقت إرادته تعالى بأفعال قوم نوح؛ لذا فإنّهم كانوا مجبورون في سلوك ما يوافق إرادة الله، ولكن هذا الإستنباط يتوقف على تفسير كلمة الغي بمعنى الضلالة والإنحراف، وهذا غير صحيح، لأنّ كلمة الغي قد استعملت في معنى اليأس والعقاب أيضاً: فقد، قال ابن منظور «أغويت النّاس: أي خيّبتهم»[٤] فإنّ كان الإغواء في الآية بهذا المعنى فسيكون مضمونها، كما قال نوح ﷺ: «ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يخيبكم وييأسكم».

هذا، ومن المؤكد أن اليأس (الخيبة) الذي يحدث نتيجة لأعمال الإنسان الإختيارية هو مما تتعلق به إرادة الله، علماً بأنّ إرادة النتيجة غير إرادة العمل.

---

١. البقرة، ١٨٥. ٢. آل عمران، ١٠٨. ٣. هود، ٣٤.

٤. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤٠، ص ١٥.

وجاء في آية أخرى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾.[1]

إذن اليأس الذي يحدث بعد الإفساد (الإغواء) الإختياري في النظام الكوني طبقاً للإرادة الإلهية ليس له أيّة دلالة على أن نفس العمل الإختياري مما تعلقت به إرادة الله التكوينية، وأمّا إذا كان الغي بمعنى العقاب كما في قوله تعالى: ﴿...فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[2] فسيكون من الواضح جداً أنّ الله كما أراد الثواب للأعمال الحسنة أراد العقاب للأعمال السيئة أيضاً، ولكن إرادة النتيجة غير إرادة العمل.

لو افترضنا أنّي كنت ألعب بالنار طيشاً، أو عدم مبالاة قرب مخزن للبنزين فما من شك في أن البنزين سيشتعل بمجرد أن تمسه النار، وهذا الإشتعال الذي قد يحرقني أنا أيضاً، هو ظاهرة طبيعية يمكن أن تحدث في الوجود، غير أنني وعلى الرغم من لعبي بالنار أملك إدراكاً وعقلاً، وأعلم أنّ إشتعال البنزين يحصل نتيجة إتصاله بالنار، وأنّ لعبي لا يتبع أيّة ضرورة طبيعية من الناحية المنطقية والعقلية، بل هو خلاف طبيعة الإنسان العاقل، ونفس هذا الأمر يجري في مسألتنا أيضاً؛ وذلك بأن يكون وجود الإنسان ونتائج أعماله الطبيعية مما تتعلق به الإرادة الإلهية، ولكن ذات أعماله الإختيارية تكون مما تتعلق به إرادته هو، وسيتم دراسة هذه المسألة في الأبحاث الآتية مرة أخرى.

الآية الثانية قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.[3]

فلو لم تكن الفقرة الأخيرة كذلك يجعل... من الآية موجودة لكان ينبغي تفسير الآية المذكورة على ضوء ما ورد في الآيات الأخرى، بيد أن وجود هذه الفقرة فيها يوضّح ولحسن الحظ مرادها بصورة كاملة؛ لأنّها تقول: إنّ ما يصيب الضالين من ضيق

---

١. الشمس، ١٠. ٢. مريم، ٥٩. ٣. الأنعام، ١٢٥.

وحرج إنّما يحصل نتيجة لعدم إيمانهم.

وبعبارة أُخرى: إنّها (الفقرة الأخيرة) تعتبر الرجس الذي حصل إثر الضيق والحرج مسبَّباً عن عدم الإيمان. إذن ضيّق الله صدورهم بسبب عدم إيمانهم وممّا أدّي إلى إبعادهم عن الخيرات وتوريطهم في الأرجاس ووقوعهم في الضلالة، فإذا كانت ضلالتهم ترتبط باختيارهم وفقاً لهذه الفقرة كذلك ترتبط هدايتهم به أيضاً، لأننا لا نعرف مدرسة تعتقد بأنّ الإنسان فاعل مختار في وقوعه في الضلالة، ولكنه مجبر في الفلاح والهداية سواء كان اعتقادها مبنياً على أساس الدليل العقلي، أو الآيات القرآنية.

غير أنّ مقارنة هذه الآية مع الآيات الأُخرى تنتج أنّ الذين يسيرون في طريق الهداية باختيارهم، أو الذين يريدون الهداية يوفّر الله لهم أسباب الهداية، وقد صرّح القرآن الكريم بهذا الأمر في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا... ﴾[1] وكذا الأمر في مسألة الضلالة، قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾.[2]

المشيئة الإلهية وأعمال الإنسان الاختيارية

يصدق في مسألة المشيئة الإلهية نفس التقسيم الذي ذكرناه في الإرادة الإلهية بقسميها: الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، وكلا القسمين مذكور في القرآن الكريم.

إنّ بعض الفلاسفة والمتكلمين لم يفرقوا بين المشيئة والإرادة، كذلك لم تفرق بعض كتب اللغة بينهما واعتبرتهما بمعنى واحد، ولكن الفرق الذي يخطر بالبال هو أن الإرادة كما قلنا في الأبحاث السابقة لها مراتب ضعيفة وشديدة، في حين ليس للمشيئة هذه المراتب، وهي تشبه العزم من ناحية كونها في المرحلة التالية للإرادة. وعلى أيّة حال، وردت كلمة المشيئة بمشتقاتها المختلفة ما يقرب من مئتي مرّة في

---

١. العنكبوت، ٦٩. ٢. الإسراء، ٨٢.

القرآن، حيث يمكن تقسيم هذه الموارد التي جاءت فيها إلى أقسام مختلفة:

القسم الأول وهو الآيات التي تربط بين وجود مجموعة من ظواهر الكون بالمشيئة الإلهية، مثل:

﴿...وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ... ﴾[١] وهناك ما يقرب من (٥٤) آية في القرآن بهذا المضمون، بعض هذه الآيات لا تركز على أفعال الإنسان الإختيارية، وأنّ ما يرتبط منها بأعمال الإنسان لا يدل على الجبر فقط، بل إنّ دلالتها على الإختيار أكثر؛ إذ أنّ مفاد «لو شاء الله لهدى النّاس جمياً» بذاته ينفي هداية الله لهم بصورة جبرية، أي إنّه لم يشأ أن يفلح النّاس من غير إختيار، كما جاء في هذه الآية: ﴿...أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا... ﴾.[٢]

القسم الثاني: وهو عبارة عن الآيات التي تنقل كلام المشركين الفارغ، فقد كانوا يقولون: إنّ الكفر منوط بالمشيئة الإلهية، ولو شاء الله لما كنّا مشركين كما في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ۝ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾.[٣]

فلا تدل هذه الآيات على جبرية الإنسان فحسب، بل يمكن أن تكون أدلة جيدة لإثبات الإختيار، فقد أجابت الآية التالية على منطق المشركين الأجوف بأنني لم أهدكم جبراً، إذ لم تكن وقتئذٍ أيّة فضيلة، لكنني أرسلت لكم الأنبياء، ومنحتكم العقول الذاتية كي تستطيعوا من خلال ذلك أن تعرفوا تكاليفكم، ومن ثمّ تؤدّوها.

القسم الثالث: وهو عبارة عن الآيات التي هي في مقام بيان السلطة الإلهية المطلقة نحو قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ... ﴾.[٤]

---

١. البقرة، ٢٠.	٢. الرعد، ٣١.	٣. الأنعام، ١٤٨، ١٤٩.

٤. يونس، ٤٩.

ففي هذه الآية وأمثالها، إمّا أن يكون المقصود هو النفع والضرر الطبيعيين، أو النفع الضرر اللذين يحدثان بسبب عدم معرفة القوانين، فإن كان المراد هو النفع والضرر الطبيعيين، فهذا المعنى واضح جداً ولا يمكن لأحد أن ينكر أنّ جميع ظواهر الكون المتناسقة، سواء التي لها علاقة بالإنسان أو لا، تحدث وفق المشيئة الإلهية، وليس الإنسان إلاّ موجوداً عاجزاً فقيراً، وأمّا إذا كان المراد هو النفع والضرر الحاصلين بسبب الجهل بالقوانين فلا مجال للشك في أنّ الله لو لم يمنح النّاس الحجة بالمعنى العام لما أستطاع أحد منهم معرفة الحقيقة، إذن لا علاقة لهذه الآيات بالإختيار في الأفعال الاختيارية أيضاً.

القسم الرابع: وهي الآيات التي تعلّق الأفعال على المشيئة الإلهية مثل: ﴿قَالَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا... ﴾،[1] ﴿...سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾[2] ﴿...لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ... ﴾.[3]

القسم الخامس: وهي مجموعة من الآيات التي تشير إلى أنّ الله تعالى أوجد ظواهر عالم الطبيعة على نحو مختلف وفقاً لمشيئته، ومن المؤكد أنّ هذا الأمر هو حقيقة محسوسة لا تقبل الإنكار، وأن هذه الحقيقة لا علاقة لها بكيفية صدور الأفعال الاختيارية للبشر.

القسم السادس: وهي الآيات التي تعلّق الثواب والعقاب على المشيئة الإلهية نظير قوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾.[4]

ويبين هذا القبيل من الآيات أنّ الإنسان في جميع أفعاله الظاهرية والباطنية سيكون محاسباً ولن يستثنى أي واحد منهم من ذلك، فإن كان محسناً فسيحصل على ثواب

---

١. الكهف، ٦٩. ٢. القصص، ٢٧. ٣. الفتح، ٢٧.
٤. البقرة، ٢٨٤.

أعماله من الحسنات، وإن كان مسيئاً فيستحق العقاب على معاصيه، ولكن بما أن رحمانيته تعالى واسعة جداً، فله الحقّ في أن يغفر لمن يشاء.

وباختصار يثبت من مجموع هذه الآيات هذا المبدأ، وهو أن عدم إثابة الصالحين سيكون مستحيلاً في المشيئة الإلهية، غير أنّ غفران ذنوب العصاة الذين ظلموا أنفسهم ولم يظلموا الآخرين، ولم يكن ظلمهم شركاً سيكون أمراً ممكناً، ويلاحظ أنّه ليس لهذه الآيات أدنى دلالة على جبر الإنسان.

القسم السابع: وهي الآيات التي تفيد أنّ الله لو شاء أن يضل لأضلّ، ولو شاء أن يهدي لهدى، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾،[1] ﴿...وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾،[2] ﴿...فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ...﴾،[3] ﴿...يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾،[4] ﴿...وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّـٰلِمِينَ...﴾.[5]

ويجب أن نأخذ بنظر الإعتبار أنّ لسان الآية الأُولى: إنّ الله يهدي من أناب إليه وتاب، بينما تصرح الآية الأخيرة أنّ هذه تعرف الأمثال لا تضل إلّا الظالمين. كما أنّه قد ورد في بعض الآيات الأُخرى: إنّ هذه الآيات لا تزيد الظالمين إلاّ خساراً، وقد لاحظنا سابقاً الآية التي تكذب إسناد شرك المشركين إلى المشيئة الإلهية. ويلاحظ أنّ الله تعالي لا يجبر البشر على أحد اختيار الطريقين الضلالة، أو الهداية، بل نرى بعض النّاس يتوجهون إلى الله تعالى يريدون بذلك بلوغ الكمال، فتتهيئ لهم أسباب الهداية من خلال الوسائل التي خلقها الله، وأنّ الذين أعرضوا عن الله فإن نفس تلك الأسباب تكون وسيلة لفسادهم وضلالهم.

إذن لا يجبر الله أحداً على الضلالة، أو الهداية بمشيئته، فإنّه يمكن أن يقال: إنّه بناءً

---

١. الرعد، ٢٧. ٢. البقرة، ٢١٣. ٣. فاطر، ٨.
٤. البقرة، ٢٦. ٥. إبراهيم، ٢٧.

على هذا الكلام ليس الله هو الذي يضلهم، أو يهديهم، بل الوسائل هي التي تجعلهم أن يكونوا أكثر مما كانوا في حين أنّ الله يسند الإضلال والإهداء إلى نفسه.

ثم إنّ هذا الإسناد هو بنفس المعنى الذي أشرنا اليه آنفا، وعلينا ألاّ ننسى أنّ هذا الإسناد كان لأجل ظهور الضلالة، أو الهداية اللذين حصلا بسبب الإختبار بالوسائل التي هي من عمل الله تعالى، وهذا الإسناد شائع في اللغة العربية، فالذي يلقي بذهبه، أو فضته في النار مثلاً، يقال له بعد ما يتبيّن أنّ الفضة، أو الذهب مزيفين: «أفسدت فضتك أو أفسدت ذهبك» في حين أنّه لم يفسدهما. وحصيلة هذا المبدأ هو أنّ الله لم يهد جميع النفوس بصورة كاملة، والدليل على ذلك وجود المستضعفين، ولا ضير في هذا؛ لأنّ محور المسؤولية هو كمية الهداية ونوعيتها، وبما أنّ ذلك لم يتوفر للناس بصورة متساوية فالمسؤوليات لا تكون متساوية أيضاً.

والنقطة الأُخرى التي لابدّ من التركيز عليها في أمثال هذه الآيات هي أنّ الذين يعتقدون بوجود إلهين: إله للخير (يزدان) وإله للشر (اهريمن) يقولون: إنّ إله الخير لا يستطيع إيجاد الشر، أو توفير وسيلة الإختبار؛ ليظهر الشر، بل إله الشر هو الذي يقوم بهذين النوعين من العمل. إنّ الله تعالى يؤكد في هذه الآيات على أنّه خلق جميع الوسائل التي يمكن الإستفادة منها بنحوين مختلفين، فلا يوجب إسناد الضلالة والهداية إلى المشيئة الإلهية إجبار بني الإنسان.

القسم الثامن: وهي الآيات التي تعلّق مشيئة البشر على المشيئة الإلهية مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلاً ۝ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾،[1] ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَـٰلَمِينَ ۝ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۝ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾.[2]

وقد اعتبر البعض هذه الآيات من أوضح الأدلة على الجبر، ولكن الإستدلال بها

---

١. الإنسان، ٢٩، ٣٠. ٢. التكوير، ٢٧ ـ ٢٩.

غير تام؛ لأنّ مضمون هاتين الآتين هو أن الإنسان بأمكانه يتخذ بهذا القرآن سبيلاً إلى ربّه غير أنّه لا يريد هذه الهداية بمشيئته واختياره بسبب أهواءه النفسية وضلالته إلاّ إذا أجبرته المشيئة الإلهية، وهذا يستحيل أن يصدر من الله تعالى؛ لأنّ الدنيا دار عمل يجب أن يقوم بنو الإنسان بوظائفهم فيها كيفما شاءوا بمشيئتهم واختيارهم، يعني أنّ شقاوة البشر وسعادتهم منوطتان بإختيارهم، فإذا لم تفسر الآيتان المتقدمتان بهذا التفسير سوف يلزم من ذلك التناقض في الجملتين المتصلتين ببعضهما.

العلم الإلهي بأفعال الإنسان الإختيارية

أستدل بعض الجبريين بالعلم الإلهي، وقالوا: إذا كان الله يعلم بحركاتنا وسكناتنا فإمّا أن نكون مجبرين، وإمّا يصبح علم الله جهلاً. وقد نظم الشاعر هذا المعنى في قوله:

إذا كان يعلم الله شربي منذ الأزل ... فإنّ لم أشرب أصبح علمه جهلاً

وتوضيح هذا الاستدلال هو أن حركاتنا لو لم تكن مطابقة لعلم الله لتبدل علمه تعالى بالجهل، إذ ثبت في عمله أننا سنقوم بالعمل الكذائي، فلابدّ أن يصدر منّا ذاك العمل حتى لا يلزم ذلك المحذور. وبما أن، هذا الاستدلال بسيط إلى حدٍ ما، بحيث النّاس العاديون نجد أنّ كل من تناول بحث الجبر والإختيار غالباً إمّا تناوله لقضاء الوقت أو المتعة.

ويبدو أنّ هذا الاستدلال واهيا نظراً إلى الملاحظات الثلاث التالية:

١. هل أنّ الله تعالى يعلم بأفعالنا؟ وهل أنّه يعلم ذوات أفعال، أو يعلم بها وبجميع مقدماتها؟ فإن قلنا: إنّه عالم بذات الأفعال فقط، فقد حدّدنا العلم الإلهي، في حين لا محدودية في علمه تعالى، فلابدّ أن نقول: إنّ الله عالم بجميع الأفعال ومقدماتها ابتداءً من أصغر الظواهر النفسية وانتهاءً بأكبر الظواهر الكونية. والآن إذا فرضنا أنّ العمل الكذائي قد صدر بنفس تلك المقدمات، أو لم يكن التصميم والإرادة وإشراف «الأنا» وسيطرتها جزءاً منها؟ فلا شك سيكون كل عمل صدر بتلك المقدمات المذكورة عملاً اختيارياً، بل لو فرضنا أنّ لله علماً بجميع الأعمال ومقدماتها وكان العمل والحال هذه

قد صدر بصورة جبرية، لتبدل علم الله إلى جهل؛ لأنَّ الفرض هو وجود الإرادة والعزم وإشراف «الأنا» وسيطرتها في العمل، ولنفرض ـ مثلاً ـ أننا بذلنا جهداً لحلّ مسألة علمية، وقد توصلنا إلى حلّها في النهاية، فإنّ هذا العمل حينما صدر منّا اليوم يكون قد دخل ضمن مليارات الحوادث في العالم، فإنّ مما لا شك فيه هو أنّ هذا العمل لم يصدر بذاته، لأننا أولاً كنّا نعرف مقدمات تلك المسألة العلمية، وعندما واجهناها وصرنا بصدد حلاها واستقصاء أسباب العمل لما أوجدته تلك المسألة؟ حيث كنّا نتوق إلى حلّها، فلو كنّا ـ مثلاً ـ بحاجة إلى توفير مكان مناسب بعيد عن الصخب، وإذا كنّا بحاجة إلى مطالعة كتاب واحد، أو عدّة كتب نحاول توفيرها أيضاً، ففي جميع هذه الحالات كانت الإرادة والعزم معنا ايضاً، وبذلك ظهرت لنا دافعية حلّ المسألة، ومن ثم نقوم بالعمل ونحصل على النتيجة المطلوبة. إذن نرى أنّ العمل لم ينزل من السماء إلى الأرض، ولم يقفز من العدم إلى الوجود أيضاً، بل طوي بذلك الكثير من المقدمات التي هي بدورها أعمال نفسية، أو جوارحية حتى وصلنا إلى النتيجة.

فهل يمكن القول: إنّ الله تعالى لم يكن عالماً بأي واحدة من المقدمات المذكورة، وأنّه كان يعلم بالعمل فقط؟

أو لم تكن تلك المقدمات من حوادث الكون موجودة؟ إذن بناءً على هذه الملاحظة يكون العمل معلوماً بالعلم الإلهي بنفس تلك المقدمات التي منها الإرادة والعزم وإشراف «الأنا»، فلابدّ أن يصدر العمل بالإختيار لا بالإجبار.

فإن قيل: إنّكم تقبلون والحال هذه أنّ أصل تحقّق العمل موجود في علم الله مهما كانت مقدماته، فإذا لم يصدر ذلك العمل، فإنّ علمه تعالى سيصير جهلاً. فإنّا نقول: نعم عمل الإنسان كان ثابتاً في العلم الإلهي، كما أنّ مقدماته كانت معلومة لديه بنحو كامل، وأنّ العمل الذي يتحقّق طبقاً للعلم الإلهي ليس فيه أي محذور منطقي إن أخذنا بنظر الإعتبار تحقّق ذلك العمل مسبوقاً بالإرادة والعزم والإختيار.

٢. لا يمكن أن يكون علم الله تعالى علّة لصدور العمل. لأنّ انكشاف الحقائق لله وهو نفس العلم ليس داعياً لعملنا؛ لأننا لا نقوم بالأعمال لأجل أنّ الله عالم وليس له أثر طبيعي واقعي؛ لأنّ انكشاف الحوادث والموجودات في علم الله كالمرآة تعكس صورها، وأمّا علّة وجود ذلك؟ فهذه مسألة أخرى.

وأوضح دليل على هذا الأمر هو أنّه لا يحصل تغيير في علم الله لا قبل خلق الموجودات ولا بعدها، وفرض أنّ علّة وجود الموجودات والحوادث هو العلم الإلهي دون المشيئة والإرادة الإلهية، فرض خاطئ ابتلي به بعض الفلاسفة التقليديين، لأنّ مجرد العلم إذاكان يوجد تلك الموجودات فما هي الحاجة إلى المشيئة والإرادة؟ وأمّا الذين يعتقدون أن الإرادة الإلهية هي العلم بالنظام الكوني المتناسق، فهؤلاء لم يؤدوا حقّ الله ولا حقّ عباده؛ لأنّهم اضطروا للحفاظ على مجموعة من مبادئهم إلى تقديم هذا النوع من التفسير فيما يتعلق بالإرادة الذي يؤدي إلى إنكار المشيئة والإرادة، فمن أفضل منه تعالى بيّن لنا صفاته؟ لقد اعتبر الله العلم والإرادة صفتين منفصلتين من خلال رسله والكتب السماوية، وآيات القرآن أفضل شاهد على هذا التعدد. وعليه فما هو علّة لوجود الحوادث والموجودات إرادته ومشيئته لا علمه تعالى.

إن الإرادة التكوينية ـ وكما قلنا ـ لا تتعلق بأفعالنا الاختيارية، إلاّ من ناحية الطاقة والقوة التي منحها تعالى للبشر؛ كي يستطيعوا القيام بعملهم الإختياري.

ولتوضيح عدم علّية العلم للعمل نرى من المناسب مراجعة أعمالنا، فمثلاً لو كنّا نعلم أننا سنحضر في الصف هذا اليوم؛ لأننا نجد جميع مقتضيات الحضور في أنفسنا، ولم يكن هناك أي مانع أيضاً، فهل كان سبب حضورنا في صف المدرسة هو علمنا، أو الداعي العادي الذي يشعر به الإنسان للحضور فيه؟ فلا شك في أن سبب الحضور فيه، هو ذلك الدافع، وهكذا قد يكون لنا علم بأن الصديق (أ) سيقوم بالعمل قطعاً، فهل السبب في عمله هو علمنا، أو الدواعي العادية التي تبعث على صدور العمل؟

٣. هل أنّ الله يعلم بالأعمال التي يقوم بها أم لا؟

لا شك أننا لا نستطيع القول بأنّ الله لا علم له بأعماله، فلابدّ أن يكون عالما بأعماله أيضاً، وفي هذا الفرض يتكرر هنا السؤال السابق الذي يقتضي الجواب عنه أن يكون الإنسان مجبراً؛ لأنّ الله عالم بأعماله، فيجب أن يصدر ذلك العمل، وسيكون الله مجبراً في عمله أيضاً، وإلاّ صار علمه جهلاً.

بعض الآيات الأُخرى التي استدل بها الجبريون

استدل الجبريون ببعض الآيات الأُخرى على نظريتهم مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا﴾،[1] فقد ذكروا أنّ الله يقول: أمرنا مترفيها أن يفسقوا، بينما تقول الآية السابقة: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾،[2] وهاتان الآيتان متلاصقتان ببعضهما، فإن الأُولى تدل على الإختيار بصورة قطعية، فإذا كان مضمون الآية الثانية هو الجبر يلزم التناقض بين جملتين متتاليتين، وهو أمر لا يفعله عاقل.

وإذا دقّقنا قليلاً في الآيتين المذكورتين فسنجد أنّ الآية الأُولى تفسر الآية الثانية بأوضح وجه، فإنّ الآية الأُولى تقول: إنّ هداية الإنسان وضلالته أمرٌ موكول إليه، وأنّ الله لا يعذب أحداً قبل أن يبعث اليه رسولاً يبيّن له الحجة.

وتقول الآية الثانية: إننا لن ندمر مجتمعاً من غير سبب، بل نصدر الأوامر فيفسق أُولئك الذين خالفوا تلك الأوامر فيحق عليهم وعدنا فندمرهم، إذن ليس الفسق هو مفعول «أمرنا» حتى يكون المعنى. أننا أمرناهم أن يفسقوا، بل مفعول (أمرنا) هو التكاليف التي تفهم بالقرينة العقلية القطعية، مضافاً إلى أن قوله: ﴿...فَحَقَّ عَلَيْهَا

١. الاسراء، ١٦.	٢. الاسراء، ١٥.

﴿ٱلْقَوْلُ...﴾ تفيد تحقّق القول (البلاغ والوعيد) قبل العذاب والتدمير، أي أن أهل القرى وما تبقى منهم قد أدركوا أنّ البيان والوعيد كان حقّاً، وأن تقديم الإرادة على الإهلاك لا يدلّ على أنّ إرادة الإهلاك قد تحقّقت مسبقاً، وأنّ فسقهم ناتج عن إرادة الهلاك.

وقد جاء نظير ذلك في آية أخرى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ...﴾،[1] فإنّها ظاهرة في أنّك إذا كنت معهم وأقمت الصلاة لهم ليقم الصلاة معك فريق منهم، في حين أن قيامهم للصلاة يكون مقارنًا لإقامة الرسول الصلاة، كذلك الجملة الشرطية في قوله: «وإذا أردنا أن نهلك...) فإنّها لو كانت قضية حملية لكانت بهذا النحو: «أن ارادتنا لإهلاك قوم تستلزم إصدار أوامرنا ومخالفة أولئك القوم لها»

وهكذا بالنسبة إلى قوله تعالى: «...إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...»[2] فإنّ القيام الحقيقي للصلاة إنّما يكون بعد الطهارة.

وأمّا احتمال إنّ الله هو الذي أمر بالفسق في قوله: «أمرنا مترفيها ففسقوا» فهو خطأ؛ لأنّ حذف المأمور به وبيان الامتثال أمر شائع في الأدب العربي وغيره، كقولهم: «أمرته فلم يقم، نهيته فخالفني».

وقد استدل على الجبر بآية أخرى، هي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾؛[3] فإنّه ليس لهذه الآية أي دلالة على الجبر أيضاً؛ لأنّ اللاّم في (لجهنم) ليست لام تعليل حتى يكون معناها أن سبب خلقهم هو دخولهم في جهنم، بل اللاّم لبيان العاقبة ومآل حياتهم، وهذا الإستعمال كثير في الأدب العربي، ومنه قول الشاعر:

له ملك ينادي كل يوم　　　لدوا للموت وابنوا للخراب

فإنّ معنى هذا البيت أنّ كل ما يتم من الإعمار فمآله إلى الخراب، وأنّ كل

---

١. النساء، ١٠٤.　٢. المائدة، ٦.　٣. الاسراء، ١٦.

الموت، ولا شك في أنّه ما من أحد يبني بناءً من أجل أن ينهدم، وإن كان سينتهي أمره إلى الخراب في النهاية، وما من أُم في هذا العالم تلد طفلاً من أجل أن يموت، حتى أنّ الله حينما يخلق الأحياء لا يخلقهم لأجل الموت، بل هدفه هو أن يبلغ كل موجود كماله.

نعم، نهاية جميع الأحياء هو الموت، وخاتمة كل عمران هو الخراب، وهذه الآية الكريمة تبين عاقبة مجموعة كبيرة من الجن والإنس، وصحيح أيضاً أنّ عاقبة الكثير من الجن والإنس هي جهنم. ولكن هل تريد الآية المذكورة أن تقول بأنّ هذه النهاية التي ستكون بانتظارهم قد أجبرهم الله عليها؟

هذا ما يوضّحه ذيل الآية حيث يقول: هم سيدخلون جهنم لأنّهم جعلوا قلوبهم مظلمة وعيونهم عمياء وآذانهم صمّاء، وفي الحقيقة هم أحدثوا عطلاً في أدوات فهمهم وإدراكهم بإرتكابهم المعاصي عن إختيار، فصاروا كما وصفتهم هذه الآية: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.[١]

ولا مجال للشك في أنّ هذا الإنحطاط والفساد سيحدث في الحياة الدنيوية، بمعنى أنّ هذه المجموعة من النّاس سوف يكونوا في إعطاب قلوبهم وآذانهم وأعينهم في الحياة الدنيا بسبب أهواءهم ونزقهم، وسيكون مصيرهم جهنّم؛ لأنّ محل الإستفادة من القلب والعين والإذن هو الدنيا لا الآخرة. إذن لا دلالة للآية على الجبر.

والآية الأُخرى قوله تعالى: ﴿...سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ۝خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾،[٢] وهي لا تدلّ على الجبر بأي وجهٍ من الوجوه أيضاً؛ لأنّها تقول: إنّ الذين كفروا وتجاهلوا الآيات الإلهية وعاندوا سوف لن يؤثر البلاغ والإنذار فيهم، وهذه ظاهرة طبيعية.

ولا يوجد أدنى دليل على أنّ البشر مجبرين على الكفر والعناد، لا في هذه الآية ولا في غيرها من الآيات. فهؤلاء الكفار والمعاندون يصبحون وبمقدمات إختيارية في

---

١. البقرة، ٧. ٢. البقرة، ٦، ٧.

وضع نفسي معيّن، تكون أحد آثاره مواجهة أي نوع من التبليغ والتبشير والإنذار، فيكشف باطن هؤلاء الأشخاص عن العناد من قبل الله تعالى، وهو مما لاخلاف فيه. فإذا أشعلت ناراً وألقيت فيها كتابي فإنّه سيكون حسب قانون الطبيعة الساري رماداً طبقاً للمشيئة الإلهية، فمن الصحيح أن نقول هنا: إنّ الله قد صيّر كتابي ـ الذي ألقيته بيدي ـ ناراً، ولكن ما من إنسان عاقل يشك في أنّي أنا الذي حرقت الكتاب، وإن كان للإحتراق أثر طبيعي يوافق مشيئة الله تعالى.

إذن معنى الآية المذكورة هو أنّ الكفار والمعاندين إنّما يضلون بمقدمات أعمالهم الإختيارية، وأنّ هذه الضلالة تارة تكون بدرجة ضعيفة يمكن معها العودة إلى الهداية، وأُخرى تكون شديدة جداً لدرجة تمنع حتى «الأنا» من الإشراف والسيطرة على نفسها وتلقيها في هاوية الشقاء.

نعم ختمت نفوس هؤلاء الأشخاص بختم العناد الطبيعي، وعملية الختم هذه ظاهرة طبيعية اقترن ظهورها بالمشيئة الإلهية، لكننا نستطيع القول أن بعض النّاس وبسبب الأعمال القبيحة وإتّباع الغرائز الشهوانية والحيوانية يبلغون درجة الشقاء يُسلبون معها إمكانية العودة إلى الهداية، ولكن مع ذلك لن يمنع هذا الحرمان من الهداية المسؤولية؛ لأنّه وفقاً للقاعدة البديهية «المنافي بالإختيار لاينافي الإختيار» يكون لمسؤولية هذا الشخص منشأً اختيارياً، فمثلاً قد نحذّر إنساناً من سلوك هذا الطريق؛ لأنّه طريق محفوف بالمخاطر، لكنه يتجاهل تحذيرنا ويسلك نفس الطريق، بحيث يصل إلى نقطة لا يتمكن من الخلاص، فإنّ مثل هذا الإنسان يكون مسؤولاً عن فعله في منطق جميع عقلاء العالم؛ لأنّه أجبر نفسه على الهلاك باختياره. ولا يخفى أنّه تعالى وعد الضالين في الآيتين المذكورتين بعذاب عظيم، حيث قال في موضع آخر: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى ٱلنَّارِ أَلَيْسَ هَـٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾.[1]

---

١. الأحقاف، ٣٤.

الآيات الأخرى التي يمكن الإستشهاد بها على الجبر: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ...﴾[1] فقد نزلت هذه الآية في غزوة بدر، وبما أنّه لا سبيل إلى نصر المسلمين في هذه الغزوة من حيث الوسائل الطبيعية، ... نصر الله المسلمين على المشركين بوسائل بدائية للغاية.

هذه الآية إلفات انتباه الرسول والمسلين إلى أنّهم يجب ألاّ يثقوا بقدرتهم ... لأنّ الله هو الذي نصرهم.

... البعض ظنَّ أنّ المراد من قوله تعالى: هو أنّ كل إنسان يعمل طبقاً لخلقته ... وطينته التكوينية، وقد نقل عن عباس تفسيرها بهذا المضمون أيضاً، فإنّ هذا التفسير لا يبتني على أساس من الناحية اللغوية، إنّ كل ما يأخذ شكلاً في اللغة إنّما ... عن الأسلوب والقصد والحال وغيرها من المفاهيم، ولا ربط له بأصل خلقة الإنسان.

ومن المؤكد أنّ هناك قانوناً ثابتاً، وهو أنّ كل إنسان يتبع طريقته المثلى الخاصّة به يتناسب مع وضعه النفسي المنعقد في ذاته، نعم قد يكون الشكل بمعنى الصورة ... أيضاً، وإن كانت الصورة الإنسانية ظاهرة طبيعية، ولكن لايمكن أن يكون ... في هذه الآية هو الشكل الطبيعي للإنسان، إذ لا يكون أي ظاهر وصورة دليلاً ... وضع نفسي ونشاط إنساني خاصّ.

... ملاحظة مجموع ما تقدّم من الأبحاث في الآيات السابقة والآيتين الأخيرتين ... أنه لا دلالة ـ حتى لآية واحدة على الجبر في القرآن، بل إنّ جميع الآيات تسند ... الإنسان إلى الإنسان نفسه، وتعتبره المسؤول عن أعماله، حيث صدرت منه باختياره.

وأمّا سائر الأدلة الإسلامية الأخرى كالروايات، فإنّ أكثرها يثبت الاختيار، وبعضها الذي يدلّ دلالة صريحة على الجبر إمّا ساقط من ناحية السند، أو ساقط من ناحية معارضته لآيات القرآن والأدلة العقلية القطعية.

---

١. الأنفال، ١٧.

نسبة الحسنات إلى الله والسيئات إلى الإنسان

تفيد بعض الآيات والروايات والأدعية المنقولة عن أئمة الإسلام لاسيّما أهل بيت العصمة عليهم السلام أنّ الحسنات من الله، والسيئات تنشأ من ذات الإنسان. وهذا المعنى من المعاني الرفيعة، ولا علاقة له بالجبر؛ لأنّ وجود الأنبياء العظام في المجتمعات البشرية، ووجود قوة العقل والوجدان في الإنسان محلّها بمثابة الدواء للمريض، وأنّ المريض يتماثل إلى الشفاء باستعمالها، وبالرغم من أنّ المريض الذي يستعمل الدواء فإنّ من المناسب جداً إسناد الشفاء إلى الطبيب الذي اقترح الدواء ووفّر الوسيلة لتحسّن صحته وجعلها في متناول يده. وهكذا بالنسبة إلى وسائل الهداية والفلاح للبشر التي وفرها الله تعالى للمجتمع.

لِمَ خلق الله بعض النّاس مع أنّه كان يعلم أنّهم سيضلون؟

يتعلق هذا السؤال ظاهراً بالحكمة الإلهية، أي مع العلم بأنّ الله حكيم عادل، لماذا خلق مجموعة كبيرة من البشر وهو يعلم أنّهم سوف يصبحون أشقياء ضالين؟

ويمكن أن ينحل هذا السؤال إلى سؤالين:

١. لماذا خلق الله فلاناً من النّاس وهو عالم بأنّه سيصبح كافراً وضالاً؟

٢. ما هي الحكمة في خلق هذا الكم الهائل من البشر مع أنّهم يعيشون كالحيوانات ولا يعرفون لأي شيءٍ خُلقوا أصلاً؟

أمّا ما يتعلق بالسؤال الأول فقد قدّمنا فيه أبحاثاً إلى حدٍ ما، في السابق وقد شاهدنا فيما سبق أنّ علم الله بأفعال الإنسان الإختيارية ليس سبب الصدورها، بل العلم الإلهي هو انكشاف حقيقة ستحدث بمقدماتها وعواملها الخاصّة بها، وأن ما يتسبب في شقاء الإنسان وسعادته هو أعماله الاختيارية، لا الظواهر الطبيعية التي فرضت عليه من قبل النظام الكوني المتناسق. فإنّ شدّة ذكاء الإنسان وضعفه واستعداده والعوامل المختلفة

الوراثية والبيئة وكل ما يبدو ضرورياً بشكل طبيعي لديه لا يمكن أن تكون سبباً في سعادته أو شقائه، فلو فرضنا أنّ هناك إنساناً عظمة فكره وطاقته أكبر من ابن سينا وارسطو واينشتاين بمليارات المرات، وأنّ هذه العظمة تعتبر من الظواهر الطبيعية فيه، فإنّ كل ذلك لن يكون دليلاً على سعادته وفضيلته، كذلك لو فرضنا أنّ شخصاً بلغ درجة الصفر من ناحية الفكر والذكاء والذاكرة فإن هذا الإنحطاط الطبيعي والضروري لن يكون دليلاً على شقائه وضلالته؛ لأنّ المفروض أن كلا هذين الشخصين لم يملكا الإختيار في الإنحطاط والإرتقاء، وعليه فالمعيار كل المعيار في سعادة بني الإنسان وشقائهم يكمن في مدى استفادتهم من ثروتهم الذاتية بإختيارهم. قال (روسو) في هذا المجال:

«من يعرض عن الحرية فقد أعرض عن البشرية والحقوق، بل وعن الوظائف والواجبات الإنسانية؛ لأنّ الفرق بين الإنسان والحيوان ليس في الفهم والفكر، بل في الإرادة والإختيار».[١]

ثمّ إنّ ذلك الإنسان المنحط فكراً وذكاءً، والذي يتخذ سلوكاً يطابق ما يشعر به من التكليف الواجب، قد يكون إنساناً سعيداً، وقد يكون ذلك الإنسان الذي هو في غاية الرقي النفسي ـ إذا اصبح أسيراً لأهوائه ولم يفد مما يمتلكه من ثروته الموجودة يكون قطعاً إنساناً شقياً ضالاً، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[٢] ولم يقل: كل إنسان رهين بما يملكه من بنية بدنية ونفسية.

وهذا هو أفضل ما يتحلى فيه «مبدأ العدالة الإلهية»، وبهذه الرؤية المنطقية يلاحظ أننا قد ارتكبنا خطأً كبيراً عندما ربطنا الفضيلة والسعادة بالأمور اللاّختيارية، وعلى العكس لو كنّا نعتبر الفضيلة والسعادة معلولتين لأفعالنا الاختيارية؛ لرأينا كما وصف

---

١. جان جاك روسو، قرارداد اجتماعي (العقد الاجتماعي)، ص ٤٣.
٢. المدثر، ٣٨.

ناصر خسرو القبادياني بقوله:

وأفضل من عدل الإله المقتدر   وليس في الدنيا هناك من خبر

إنّ الذين يمتلكون ثروة كبيرة يستفيدون منها بقدر رؤوس أموالهم، وبالتأكيد هناك أكثر من شخص يملك ثروة قليلة برأس مالٍ أقل.

وهنا تطرح مسألتان:

الف) لِمَ يعطِ الله إنساناً ثروة أكبر مما يعطيه للآخر؟

ب) تختلف نتائج وآثار هذه الثروات المتعددة من حيث السعادة والشقاء.

أمّا ما يتعلق بالمسألة الأولى فنقول:

إنّ الاختلاف في الثروات لا يمنح الفضيلة فحسب، بل ستكون مسؤولية ذلك الإنسان الذي يتمتع بثروة أكثر أعظم وأشد حساسية، وكما يقول العوام من النّاس: «من كان سطح داره كبيراً فما يسقط عليه من الثلج أكثر»، ولذلك سوف لن يكون انحرافه الجزئي مساوياً لإنحراف الإنسان العاجز، بل سيكون أكثر بكثير ومسؤوليته أكبر، ولهذا قال المعصوم: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»؛ لأنّهم يمتلكون رأس مالٍ أكثر. ومن هنا يمكن أن يقال: إنّه لم يوصل علي بن أبي طالب إلى ما وصل إليه إلاّ من خلال مواقفه من قبيل جلوسه على صدر عمرو بن عبد ودّ، فلو قتل عمرو إنطلاقاً من شعوره بالإنتقام لا لله جلّت عظمته، سوف لن يكون فعله لائقاً به فحسب، بل سيكون قد ارتكب خطأً فادحاً، حيث لو صدر من إنسان عادي لم يعدّ عملاً بتلك القيمة فحسب، بل لا يعتبر خطأ فادحاً أصلاً بالنسبة إليه، وكذا بالنسبة إلى عدم قبوله السلطة بسبب الامتناع عن الكلام بما يخالف الواقع.[1]

---

١. فقد كان بامكانه أن يقبل حينما عرض عليه الحكم بشرط أن يسير بسيرة من سبقه من الحكام ويستلم زمام الحكومة، وأن يضع هذا الشرط تحت قدميه بعد توليه الخلافة كما قدم لنا التاريخ البشري آلاف النماذج من ذلك.

ونحن لا نعرف قطعاً لماذا مُنح الأنبياء والأوصياء والمصلحين العظام هذه الثروات العظيمة وحرم منها الآخرون؟ فإنّ من المستحيل لكل أحد أن يقدّم كلاماً صحيحاً ومنطقياً في هذا المجال، بل لا يمكن لأي فيلسوف ومدرسة أنّ يقدما الإجابة الكاملة والنهائية حولها.

وحينئذٍ لما كان اختلاف النفوس أمراً ضرورياً، وأنّ هذه الثروة يمكن أن تعطى لأي فرد من أفراد الإنسان، إذن لماذا يمتلك فلان ثروة عظيمة؟

لا يخفى أنّ هذا اللغز ظل مستعصياً عن الحل ليس في المدرسة الإلهية فحسب، بل سيظل من الناحية العلمية والفلسفية مع غض النظر عمّا قيل فيه من إشعار كذلك إلى الأبد.

وباختصار ستبقى مسألة إختلاف النفوس من الجانب العضوى والنفسي في بوتقة ظلام الجهل إلى الأبد.

وأمّا ما يتعلق بالمسألة الثانية فإنّ نتائج وآثار هذه الثروات ستكون مختلفة من حيث السعادة والشقاوة، ولا يمكن أن نغض الطرف عن هذا الإختلاف بأي وجه من الوجوه، ولكن يجب أن نعلم بأنّ السعادة القليلة المقابلة للسعادة الكثيرة ليست بشقاوة، كما أنّ الإضاءة القليلة مقارنة بالإضاءة الكثيرة ليست ظلاماً من حيث الماهية. فوصول إبراهيم الخليل إلى درجة عظيمة من خلال ما أعطاه الله لا تجعل سعادة إنسان عادي نشأت من أداء الواجب المقرر بقوة الاختيار شقاءً وتعاسةً، بل للسعادة درجات مختلفة، وهكذا الشقاء القليل المقابل للشقاء الكثير لا يصير سعادة، إذن فالسعادة الكبرى أمر يريده الجميع، وبما أنّ السعادة الكبرى مسببة عن الإستفادة من الثروة العظيمة، فإنّ هذا الإشكال يبقى، وهو أنّ عظمة السعادة ليست تحت سيطرة الاختيار؛ لأنّ الثروة هبة إلهية، وهي أمر طبيعي وضروري، فكيف سمح الله تعالى بهذا الإختلاف؟

نقول: من أجل حل هذا الإشكال من الضروري أن نوضح مبدأً هاماً للغاية، وهو أن كون الثروة الكبيرة شيئاً مطلوباً في هذه الحياة الدنيا التي هي دار عمل للإنسان أمر في

غاية الضرورة؛ لأنّه مبني على هذه الحقيقة، وهي: أنّ الإنسان في سعي متواصل لبلوغ الكمال والسعادة أكثر فأكثر، وسوف لن يدّخر جهداً في هذا المجال، ولكن عندما يشاهد الإنسان الواقع بعينه يوم القيامة والدار الآخرة يدرك أن كمية الثروة التي منحت له كانت ضرورة من ضرورات النظام الكوني المتناسق، وأنّ سعادته التي عُلّقت على الإستفادة من تلك الثروة المعينة هي المتعة النهائية التي حشرت نفسها بين حقائق هذا العالم، (و تمّت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته).[1]

وكما قال الشيخ محمود الشبستري:

العالم كالخط والخال والعين والحاجب

كل شيء في موضعه مناسب

لو نقلت ذرة من موضعها

لأصاب الدنيا خلل زعرعها

فكما أنّ هذا العالم والطبيعة السارية فيه قد انتظما من الفساد إلى الكون، ومن الكون إلى الفساد، كذلك عالم الأبدية الذي لا سبيل للفساد فيه على هذا النحو أيضاً.

وأمّا السؤال الثاني وهو لماذا خلق الله النّاس، وهو يعلم أن أكثرهم لن يكونوا صالحين وسعداء كما يريد هو؟

لقد تّم التركيز في هذا السؤال على هذه النقطة وهي كيف أوجبت الحكمة الإلهية خلق مليارات النفوس في عالم الوجود، ثم يرحلون عنه وهم جاهلون ضالون، في حين يكون الصلحاء السعداء قليلون؟ لاحظنا في بحث المسألة السابقة أنّه لا يوجد أي اشكالٍ في علم الله بأنّ إنساناً ما سيكون شقياً، أو ضالاً في هذه الدنيا؛ لأنّه قد ثبت هناك أنّ علم الله لا يتسبب في شقاء أي واحد من البشر.

والسؤال الذي يطرح هنا هو أنّه ما هي الحكمة التي توجب حرمان أغلب البشر من الصلاح والفضيلة؟

---

١. الأنعام، ١١٥.

نقول: ليس الصلاح والفضيلة ظاهرتين مطلقتين لا تقبلان التفاوت في الدرجات والمراتب، وليس هناك نقطة محددة لحقيقة الإنسان من ناحية الشقاء والسعادة يكون ما فوقها صلاحاً ومادونها ضلالاً؛ إذ انّ الصلاح والضلال حقيقتان نسبيتان، فصلاح الأنبياء والأولياء والمصلحين والعقلاء والحكماء درجة من الصلاح، كما أنّ صلاح أي إنسان عادي نتجت سعادته عن أداء واجبه الجزئي باستخدام قوة الإختيار درجة أُخرى من الصلاح.

فلا ينبغي أن يُظن أن من لم يكن إبراهيم الخليل ﷺ أو موسى ﷺ أو محمد بن عبدالله ﷺ فهو شقي وضال، وأنّه سوف يتمتع بالدرجات النازلة من السعادة.

فلو أخذنا بنظر الإعتبار أنّ الله تعالى قد وضع بمنحه لبني الإنسان العقل وقدرة معرفة الحقّ والباطل، أفضل وسيلة للسعادة لوجدنا أنّ هداية مجموعة قليلة من النّاس ليس إلاّ وهماً، بل أنّ الهداية ستكون أثراً من الضلالة المطلقة؛ وذلك بسبب المعرفة النسبية للحقّ والباطل، والعمل على طبق تلك المعرفة، هذه النقطة في غاية الأهمية

إننا وعندما نشاهد البعض قد تورط في بعض أوامر الإلهية والأحكام العقلية والمقتضيات الوجدانية ننسى أعمالهم الصالحة، ونظن أنّ هؤلاء ضالّون تماماً، فمن أجل أن نتصور هكذا أمر لابدّ أن نتخذ إلهاً غير الإله العادل الذي عرّف نفسه لنا بواسطة الأنبياء.

قال الله الرؤوف الرحيم: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ﴾[1]

وقال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾.[2]

فإذا قيل: بعض ذنوب الإنسان تمحي أعماله الصالحة نقول: نعم تمحي بعض الأعمال الصالحة الذنوب وتعدمها، بحيث يكون حاصل هذا المحو والإثبات إنعكاس كلّ عمل في «أنا» ذلك الشخص، فإنّ من المستحيل أن يظلم الله العظيم العادل أحداً، وأنّ عدد المشركين الحقيقيين أقل بكثير مقارنة بالآخرين قال الله: ﴿إِنَّ ٱللَّـهَ لَا يَغْفِرُ

---

١. النجم، ٣٩، ٤٠. ٢. الزلزال، ٧، ٨.

أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ... ﴾[١] وقال: ﴿...رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا... ﴾.[٢]

وبذلك نصل إلى هذه النتجة وهي أنّه إن خالف فرد من أفراد الإنسان آلاف المرات، ثم توجّه حقاً إلى الله مرة واحدة، أو قدم خدمة للبشرية باخلاصٍ كأن بذل جهداً في سبيلهم، وكشف فيروساً مسبباً للمرض، أو اخترع وسيلة لراحة بني الإنسان فهو عاصٍ من جهة مخالفته وسعيد من الناحية الثانية، ولا شك في أنّه سيحاكم من كلا الجهتين محاكمة عادلة.

وبناءً على ما تقدّم من الملاحظات نستنتج أنّه كما أنّ جميع أفراد الإنسان ليسوا سعداء مطلقاً كذلك هم ليسوا بتعساء مطلقاً، ولهذا السبب نجد عدداً أمثال «نيرو» و«ابن ملجم» في تاريخ البشرية.

فإذا قيل: إنّ الله تعالى يقول: ﴿...إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾.[٣]

قلنا: إنّ هذه الآية تتحدث عن قبول قربان هابيل، وقد قيل في تفسيرها: إنّ السبب في قبوله هو إخلاص هابيل في أداء قربانه، ولكن قابيل لم يكن مخلصاً فيه، ونحن قد قلنا سابقاً أنّ ما يثمر هو العمل بخلوص النية.

وباختصار: إنّ هذه الآية تتحدث عن مورد خاص أولاً. وثانياً: إذا فسرناها بمعنى عام فإننا نعلم أنّ لقبول العمل درجات مختلفة؛ لأنّ نتائج الأعمال تختلف من غير شك باختلاف النبات، فهذه الآية تنظر إلى كيفية أداء الواجب واختلاف مراتبه وإلاّ فإنّ الآيات كما لاحظنا مسبقاً صريحة في أنّ من يعمل عملاً أي عمل كان سيشاهد نتيجته. وما من شك أنّ التوجه الخالص لله الذي يقوم به الإنسان في أعماله المختلفة سوف ينعكس في حياة ذلك لمرات عديدة، هذا أولاً.

وينبغي أن نعلم عدم صحة النظرية القائلة: (بأنّ عظمة الله وجلالته أكبر من أن يضع

---

١. النساء، ٤٨. ٢. غافر، ٧. ٣. المائدة، ٢٧.

تكليفاً على الجاهل والعاجز، إذ لا تنفعه طاعتنا، هذا أولاً.

وثانياً: إنّه لا يصح عقابه لنا على معاصينا مع فرض جهلنا وعجزنا».

وهذه النظرية وإن انتشرت في العصور الحديثة كثيراً، لكنها سطحية وخالية من التأمل، ولكن يبدو أنّ هذه النظرية هي نوع من التخدير والمواساة إزاء ما نشعر به من انزعاج داخلي يحصل بسبب عدم الإطاعة وإرتكاب المعصية حينما نخالف ضميرنا الباطني (الوجدان) والأوامر الإلهية، ويوجب هذا القلق الوجداني الذي نبع عن مخالفة للضمير الباطني والأوامر الإلهية أن نتخلص منه بأي نحو كان، فقد يتخلص البعض من ذلك القلق بإرضاء ضميرهم ووجدانهم وإمتثال الأوامر الإلهية بقدر الإمكان، ويتخلص البعض الآخر بأمثال تلك النظرية المذكورة.

إن ما يقال: ما هي منفعة طاعتنا لله؟ وما هو تأثير مخالفتنا على العظمة الإلهية؟ إنّما ينشأ من أن اصحاب الأديان يعتبرون الله مالكاً ذا منفعة والبشر عبيداً له، في حين إنّه ليس كذلك، فليس الله المالك القانوني للبشر ولا هم بالعبيد القانونيين له، إنّ العلاقة الموجودة بين الله والإنسان هي علاقة الخالق بمخلوقه، وليس لهذه العلاقة من مثيل. وبما أنّ الله في أكمل مستوى من الإستقلال والغنى فلن يضره شقاء جميع المخلوقات، كما أنّ سعادتهم جميعاً لن تضيف إليه شيئاً، فطاعة العباد توجب تكاملهم، ومعصيتهم تتسبب في إنحطاطهم.

قد نشعر بالنقص، أو الكمال الموجودين فينا بنحو كامل، كما نشعر بالكمال في ذاتنا حينما نؤدي واجباتنا العقلية والوجدانية، وندرك نقصنا عندما نعصي ولا نؤدي تلك الواجبات، وتصور أنّ الله مع ما له من العظمة لم يخلقنا من دون هدف يساوي هذه الحقيقة، أو ما هو أوضح منها، وهي: أنّ هذا النظام الكوني بحاجة إلى موجود أعلى.

إنّ الظن بأنّ معرفة الله الحقيقية لا تقتضي وجود أصول الدين والأحكام الدينية سفسطة مبهجة، فإنّ كان العارف بالله حقيقياً فمن المستحيل ألاّ يعترف بوحدانيته

وعدالته وعلمه، وإذا كان الإنسان عارفاً بالله حقاً فكيف يمكنه أن يتصور أنّ الله خلق الكائنات المتناسقة والعظيمة من غير هدف؟

إننا نعيش في النصف من القرن العشرين، وليس لنا علم بصلاحنا وفسادنا الواقعيين، أو ليس ينبغي أن يبعث الله ـ وهو بهذه العظمة ـ لنا قائداً يعلّمنا الحسن والسيء والصلاح والفساد الواقعيين؟

وأمّا ما يقال من أنّ الإنسان حقير وعاجز وجاهل، وأنّه أي علاقة تربط الله العظيم بهذا الحقير العاجز؟ فهذه فكرة تشبه السفسطة أيضاً؛ وذلك لأنّ الإنسان وإن كان من الناحية البدنية ضعيفاً عاجزاً يتأثر بعوامل الكون والفساد، ولكن ينبغي ألاّ ننسى أنّ الإنسان ـ وكما يقول سنتهلير ـ يملك قوة الاختيار، وأنّ نفس ذلك الإختيار مع قلّته ومحدوديته أكبر بكثير من العالم مع ما له من عظمة.

لو كان هناك عالماً عظيماً نسمّيه الكون الكبير، أفلا يوجد عالم آخر أكبر منه في باطن إبراهيم وموسى وعيسى ومحمدﷺ؟! ألا يوجد عالم آخر في داخل سقراط أعظم من عالم الطبيعة، أو مساوياً له؟

يقول بارتلمي سنتهيلر:

«إنّ من خلق العوالم والقوانين الأزلية لم يخلق شيئاً كالقلب من ناحية العظمة، والحرية مع صغرها أكبر من كل الطبيعة مع ما لها من ثبات وعدم تزلزل، بل أنّ من عرف ذاته بنحو كامل لا يستطيع من الناحية العقلية أن يقوم بمقارنة عالم الطبيعة مع والحرية الذاتية، إنّها مقارنة ركيكة، لأنّ العظمة المعنوية لا يمكن مقارنتها بأي عظمة أُخرى، إنّ قدرة الله تتجلى في داخلنا أكثر من تجليها في ظواهر عالم الطبيعة... إنّ بإمكانكم الحصول على نتيجة أُخرى من النظام المقدّس الداخلي، وهي أنّ الإنسان عندما يشعر بالإختيار في داخله فيما يتعلق بإطاعة قانون العقل، أو معصيته، يجد نفسه مسؤولاً عن أفعاله في قبال موجود قادر هو خالق القانون.

لا ينبغي للإنسان أن يخاف الله كما يخاف العبد من مولاه، بل عليه أن ينظر إليه نظرة الأب العطوف (قد يقال إنّ هذا الكلام مجاز وتشبيه، كما قلنا سابقاً) ولكن يجدر بالإنسان حينما يخالف قانون الله الذي يعترف هو بعدالته أن يخشى غضبه. إذا كان الإنسان ذاته غاضباً ممّا ارتكبه من الذنب، فعليه أن يؤمن بأنّ المشرّع العظيم سيكون غاضباً على من ارتكب المعصية، وهو قادر على اجتنابها. إن من يشعر بارتياح لقانون الأخلاق في هذه الحياة يجب عليه أن يدفع ثمن ذلك، ولكن ليس بامكان أفراد المجتمع أن يحاسبوا الإنسان محاسبة صحيحة؛ لأنّ المجتمع يعاقب على تلك الأعمال التي توجب خسارة اجتماعية، وأن أفراد المجتمع هم مثل ذلك الفرد رعاة لا يمكنهم أن يكونوا حكّاماً حقيقيين؛ إذ ليس لهم الدراية بأفعال الإنسان ونيّاته القلبية؛ لأنّ النيات والأغراض وكل ما هو خفي على العدالة الاجتماعية محكوم بالقانون.

إذن ينبغي أن ننكر قانون الأخلاق وحرية الإنسان ومسؤوليته، أو نقبل كنتيجة حتمية حياة أُخرى وراء الحياة الدنيوية التي سيحكمها الله بعدالته، وإذا وافق قانون الأخلاق أن يكون هناك حاكماً عادلاً أخيراً في عالم الأبدية لم يتعدّ حدوده يتعذّر علينا وأن ندرك حياة الإنسان الدنيوية من دون أن تتلوها حياة أُخرى».[1]

لو دقّقنا في الكلمات السابقة جيداً لوجدنا آلام البشرية وعلاجها يتلخص فيما قاله هذا الفيلسوف المعروف بإخلاص وشفافية كاملين.

المسألة الهامة الأُخرى التي يجب التركيز عليها في هذا البحث هي أنّه ونظراً إلى الهدف الإلهي ليست الكمية في أفراد البشر أمراً يعتد به؛ لأنّه هو الذي أراد أن يوجد خليفة له في الأرض طبقاً لمشيئته، وأن هذا الخليفة كان حاضراً في جميع العصور وأمّا القول بأنّ أغلب أفراد الإنسان ليس لهم الإمكانية في أن يكونوا خليفة لله فهو كلام فارغ؛ لأنّ المراد إذا كان هو الخلافة في الأرض وكان هذا العنوان يتحقق ولو بوجود

---

١. مقدمة علي علم الأخلاق، أرسطو سنتهيلر، ١٩٣.

فرد واحد من الإنسان فإنّ الحقيقة ذات قيمة بالغة، وإن كان يملكها إنسان واحد. ومن الشواهد على أنّ الله لا يهتم بمسألة عدد بنى الإنسان وكميتهم هو هذه الآية التي تقول: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا... وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا... ﴾[1]

القضاء والقدر وأعمال الإنسان الإختيارية

لنا معرفة كبيرة بألفاظ تشبه ألفاظ القضاء والقدر من قبيل مصير حوادث عالم الطبيعة وأمثالها، وتستخدم هذه المفاهيم في موردين عادة:

١. عندما يعجز الباحث عن معرفة تاريخ المجتمعات أو دراسة مجموع عوامل تكوين شخصية الأفراد من جهة وجود الصفات الحسنة والسيئة فيها يستخدم تلك المفاهيم.

٢. يستخدم الإنسان الفرد، أو المجتمع هذه الكلمات وأمثالها ويعزي نفسه وهو يعيش السقوط والفشل، فقد اعتبر البعض سقوط (نابليون) وعنريمته في واترلو مسبباً عن القضاء والقدر، ويربطون غروب شمس الحضارة اليونينية والرومانية والبيزنطية والإسلامية. ويعالجون حبّ «انطونيوا» القائد الروماني «لكليوباتره»، وحبّ «آغوست كونت» «لكلوتلد» وجميع الأحداث التي تبدو مفاجئة للقضاء والقدر والمصير، وقد يستخدم بعض النّاس كلمات الخط والاتفاق والصدفة، حينما يعبرون عن إسناد الأحداث إلى ماوراء عالم الطبيعة.

وباختصار إنّ أحد أدلة الجبريين هو القضاء والقدر، حيث يقولون إنّه لا يمكن أن يصدر عمل اختياري من الإنسان بسبب وجودهما؛ لأنّ الله قد قدّر جميع الأعمال الإنسانية حسنها وسيئها جزئيّها وكليّها، وأثبتها في المصير البشري، وعليه لا يبقى مجال لاختيار الإنسان، ولم يتم الإستدلال بمفاهيم الحظ والإتفاق والصدفة لإثبات جبرية الإنسان بقدر ما استدل بالقضاء والقدر، بل الذي تشرك فيه مفاهيم القضاء

---

١. المائدة، ٣٢.

القدر والصدفة، هو أنهما تسلب الاختيار من الإنسان في أعماله مع هذا الفارق، وهو أن القضاء والقدر يسلبان الاختيار كلياً بينما تسلب الصدفة بعض الأعمال الإختيارية من الإنسان، لأنّ القضاء والقدر في منطق الجبريين يحكمان جميع الحوادث الإنسانية الفردية في حين أنّ الصدفة تغيّر منهج الإنسان الذي سار عليه. وإنّ الصدمة ـ غير المتوقعة ـ التي أنزلوها بالأديان وبعض المدارس الفلسفية الحقّة من خلال مفاهيم القضاء والقدر والمصير جديرة بالاهتمام جداً، قال بعض الكتاب الغربيين الذين ليس لهم معرفة بالأديان خاصّة الدين الاسلامي: إنّ النظرية الدينية جعلت القضاء والقدر جزءً من منهاجها الأساسي، ولهذا السبب تمنع الأديان بني الإنسان من أي ممارسة ونشاط، وتصنع الحسن والسيء وجميع ما يحصل من حوادث فردية واجتماعية على عاتق القضاء والقدر، ومن هنا صارت الأديان سبباً في التحجر والجمود بدلاً من أن تكون عاملاً للنشاط والحركة.

ولم يتأخر الشرقيون عن اخوانهم الغربيين في هذا المجال، فقد أجالوا هذا التصور الأجوف في أذهانهم، وهو أنّ الأديان حتى الدين الإسلامي الذي هو أكثر الأديان الثلاثة تؤمن بالقضاء والقدر، وتمنع الحركة والنشاط في سبيل إصلاح الفرد والمجتمع. ويمكن البحث عن سبب الاعتقاد بهذا الرأي عند الغربيين في عدم معرفتهم بالأديان لاسيّما الدين الإسلامي، في حين أنّ السبب في ظهور هذه العقيدة الباطلة في الأفكار الشرقيين يمكن أن تكون سبباً في حصول الكارثة وحالة التقهقر والتخلّف التي منيت بها مجتمعاتهم، مضافاً إلى عدم درايتهم بمصادر دينهم، وقد ثبت من الناحية التاريخية تقريباً أن كل إنسان، أو مجتمع لم يستطيع، أو لم يرد أن يبلغ أهدافه المادية والمعنوية قد سلّى نفسه بكلمات كالقضاء والقدر والمصير والحظ والصدفة والاتفاق، وقد عبّر عن هذا المعنى الرسول الأكرمﷺ.

بقوله: «سيأتي على هذه الأمة زمان يعصون فيه ويضلون، فيقولون إنّ ذلك ما إراده

قضاء الله وقدره، فإذا رأيتموهم أبلغوهم أني بريء منهم».[1]

وقد تعامل شعراؤنا الشرقيون مع هذا الموضوع بإزدواجية أيضاً، فتراهم تارة يعتبرون القضاء والقدر هو الحاكم المطلق، ولم يتركوا مجالاً لحركة الإنسان الحرة من الأساس، فقد أنشد الأنوري:

اذا لم يكن محوّل الحال هو القضاء
فَلِمَ تجري الأحوال عكس الرضاء
نعم هو القضاء يسوق النّاس إلى كل حسن وسوء
بدليل ان كل ما نفوم بتدبيره خطأ
يعرض الدهر آلاف النقوش ولم يكن
منها واحداً مما في المرآة تصورنا

و قال صائب التبريزي:

لم يطفئ الندى حرقة قلب الشقائق   و ليس بمقدور غسل خط المصير بالبكاء

و يقول حافظ:

أرض بما عندك وأحلل عقدتك   إذ لم يفتحو لنا باب الاختيار
مُنعنا من المرور في حيّ الصالحين   فإن لم ترض بهذا غيّر القضاء

و قال سعدي:

من لم يتعب فلن يحصل على الكنز   وإنما يحصل على الثمن من عمل يا أخ

و قال ناصر خسرو:

لا تلم الدهر واترك العناد   ما لعالم لا يلوم ما لا يؤثر في العمل
فإذا جعلت طالعك نحساً   فلا تتوقع أن يسعدك الفلك

و في الوقت ذاته قال كل واحد من هؤلاء الشعراء ما يضاد هذا الذي قالوه، و

---

١. زين العابدين البياضي، الصراط المستقيم، ص ٣٢.

أنّهم كانوا شخصيات كبيرة لذلك استطاعوا أن يمسكوا بزمام الأمور بشكل ملفت للنظر تقريباً، خاصّة وأن تأثيرهم على ذوي الأفكار البدائية التي لا تملك المقدرة على تمييز الحقائق من الأوهام. وعلى أيّة حال، أنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر والمصير بالطريقة الراسخه لدى ذوي الأفكار البسيطة هو أحد أسباب إنحطاط الفرد والمجتمع وشقائهما، وسوف نتعرض لبعض البحوث حول القضاء والقدر قدر استطاعتنا لعلّها تؤثر في نفي هذه الأوهام والشكوك.

البحث الأول: قد استعمل القضاء سبع مرات في الآيات القرآنية من قبيل: العلم، والإعلام، والحكم، والحتمية، التكليف، والخلق والإتمام. ويمكن إلحاق معاني أُخرى بهذه المفاهيم.

أمّا القضاء بمعنى العلم والإعلام فلا علاقة له بأسباب النشاطات البشرية، كما أوضحنا ذلك في الأبحاث السابقة بالتفصيل:

وأمّا القضاء المستعمل في معنى الأمر والتكليف فلا ربط له بجبر الإنسان، وذلك أنّ على الله تعالى أن يقدّم إلى الإنسان وسايل التكامل البشري سواء من الناحية الفردية، أو ن الناحية الاجتماعية.

إنّ التكليف بواسطة العقول والأنبياء هو العامل المحرك للبشر في نشاطاتهم، إذن يمكن القول أنّ القضاء الإلهي هو الذي يحدد طرق صلاح البشرية وفسادها بالأوامر والتكاليف المناسبة، بيد أنّ الإرادة الإلهية ـ كما قلنا ـ لا تدل على الجبر فقط، بل هي دليل على ضرورة السعي والإختيار أيضاً، إذ لو لم يكن هناك إختيار في البين لما كان للتكليف معنى، كما أنّه ليس للجمادات والنباتات والحيوانات تكليف عدا مسارها الطبيعي.

وأمّا القضاء بمعنى الحكم الذي هو صفة لا تختص بالله تعالى، بل لكل مجتمع وشعب حاكم يحكمه ويفصل بين الحق والباطل، غايته أن القاضي والحاكم البشري قد يتأثر بالمصالح الشخصية أو يخطأ على الأقل بينما يستحيل على الله أن يحكم بما

يخالف الواقع لعدالته وعلمه وغناه عن كل شيء (و الله يقضي بالحق).

وأمّا القضاء المستعمل في معنى الحتمية والخلق فهو لا يرتبط بأفعال الإنسان الإختيارية في أي واحدة من الآيات القرآنية، بل يدور القضاء بهذا المعنى حول تكوين نظام الطبيعة والنتائج الطبيعية لأعمال الإنسان.

وبتعبير أوضح: إن كلمة القضاء التي استعملت فيما يقارب الـ ٦٠ موضعاً وبمشتقاتها المختلفة لا تربط بين نشاطات الإنسان وأعماله الاختيارية وبين القضاء والقدر في أي واحد من تلك المواضع، أي أنكم سوف لن تجدوا في أي آية من آيات القرآن تقول: بما أن مقتضى القضاء والقدر هو أن يظلم هذا الإنسان أو ذلك الشعب نفسه أو غيره، أو تجد آية تقول أن المريض يجب ألاّ يراجع الطبيب لمعالجة مرضه، لأنّ القضاء والقدر ارادا أن يكون مريضا، أو ليس على الشعب الذي انحط وتردّى بسبب الجهل والظلم أن يقوم بعمل من اجل اصلاح نفسه، لأنّ القضاء والقدر الالهيين اقتضيا سقوط ذلك المجتمع.

إن من ينسب شيئا من هذا القبيل إلى القرآن إما أن يكون جاهلاً أو مغرضا. نعم، ستنعكس آثار الفساد والإنحراف والجهل المسببة عن عدم جدارة الإنسان ونزعته النفعية في عالم الوجود، كما هي منعكسة في العلم الإلهي أيضاً.

وأكبر دليل على أنّ الله لم يثبت أعمال الإنسان الاختيارية بالقضاء والقدر، هو أنّه لو فعل ذلك فلابدّ أن يكون قد أرادها، إذ لا يثبت القضاء والقدر من إرادته ومشيئته.

في حين أننا كنّا قد بينّا مفصّلاً في الأبحاث السابقة أنّ الله لا يريد أعمالنا بالإرادة والمشيئة التكوينية، ومن الممكن أن يقال: إنّ خروج أعمال الإنسان الاختيارية عن إطار القضاء والقدر الإلهيين يتنافي مع نظامية الكون وتناسقة. فإنّا نقول: ليس هذا الإحتمال إلاّ وهماً؛ لأنّ العامل الذي يقوم بعمله في مصنع نظامي بصورة إختيارية لا يحدث أي اختلال في المجموعة المتناسقة في ذلك المصنع. وهذا ما قد أوضحناه

سابقاً بالتفصيل وسنتعرض له قريباً أيضاً.

البحث الثاني: إنّه يمكن ومن خلال ما تقدّم الموافقة على هذا التعريف للقضاء: «القضاء هو عبارة عن نظامية النظام حيث تمت بواسطة الله جلّت عظمته، ولا علاقة للقضاء بأعمال الإنسان الاختيارية، وإن كانت آثارها تنعكس في هذه المجموعة الكونية المتناسقة».

البحث الثالث: ومن إجل إثبات الأمور السابقة ومخالفة إسناد أعمال الإنسان الاختيارية إلى القضاء والقدر للمشيئة الإلهية يمكن الرجوع إلى مئات الآيات القرآنية التي أثنت وبإنحاء مختلفة على مساعي الإنسان ونشاطه، ووّبخت أولئك الذين يسندون انحرافهم إلى المشيئة والقضاء الإلهيين بشدّة، قال تعالى:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ...﴾[1] فإنّ الله يوبخ النّاس في هذه الآية؛ أنّه لماذا تنسوبن إليّ انحرافكم وضلالكم؟

فقد نقل أحمد بن حنبل وبعض آخر أن سارقاً جاءوا به يوماً إلى عمر بن الخطاب، فقال عمر لماذا سرقت؟ قال السارق هو قضاء الله وقدره، فضربه عمر ثلاثين سوطاً أولاً، ثم اقام عليه حد السرقة، وقال: الحد للسرقة، والثلاثون سوطاً لإفترائك على الله.

البحث الرابع: صحيح أن كل ما يطمح الإنسان إليه في حياته لا يعني أنه سيصل إليه، وبعبارة أدبية:

يأخذ الله السفينة إلى حيث يشاء	وإن شق الملّاح عليه الرداء
ما كلّ يتمنى المرء يدركه	تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

و باعتقادنا إنّ النقطة المشار إليها فيما يرتبط بالإنسان هي من أهم النقاط التي يجب أن يتم التركيز عليها، ولا شك أنّ الأمنيات والرغبات البشرية لا تتحقق على امتداد

---

[1] النحل، ٣٥.

الحياة دائماً، فقد يكون للإنسان أهداف يريد الوصول إليها، فيبذل قصارى جهده في توفير مقدماتها ووسائلها، ولكنه لا يصل إليها، بل قد يصبح كـ عطشان يذهب إلى النهر ليروي غليله فيغرق فيه، وتتسبب نفس تلك المقدمات والوسائل في ابتعاده عن هدفه، فيكون كما قال الشاعر:

وزاد الاسكـــنجبين [1] الصـــفراء　　　واوجد دهن اللوز القبض بالقضاء [2]

أفلا يتدخل القضاء الإلهي في هذه الأحداث؟ أو ليس الإنسان معدوم الاختيار فيها؟

هذا النوع من التضاد مع الرغبات لا يختص بالإنسان كفرد، بل يصيب حتى المجتمعات البشرية التي تملك أدق الأنظمة أيضاً، وهذا مادعى بعض المفكرين أن يقولوا: إنّ هناك سبباً مجهولاً يقف وراء جميع الحوادث الجزئية والكلية في العالم، وفي حياة الإنسان كـ«اوزوالد اشبنغلر» وأمثاله، وهنا لابدّ أن نركز على عاملين مهمين في هذه المسألة:

ألف) إنّه لا يوجد في عالم الطبيعة بأجمعه علّة من غير معلول، أو معلول من دون علّة، غاية الأمر ألاّ تكون هناك ضرورة لاشتراط السنخية بين العلّة والمعلول في جميع الشؤون التحتانية والفوقانية للطبيعة.

ب) محدودية وسائل الإدراك البشري فيما يتعلق بمعرفة مجالي عالم الإنسان وعالم الحقيقة، فإنّ معرفتنا ومن دون مبالغة محدودة للغاية، بل معلوماتنا حول الوجود الذي هو أقرب الأشياء إلينا وللأسف ضئيلة جداً، وهذه حقيقة اعترف بها جميع المفكرين الكبار الشرقيين والغربيين قديماً وحديثاً.

وبأخذ هذين العاملين المنطقيين بنظر الإعتبار يتضح أن أُمنياتنا ورغباتها لن تتحقّق كما نهوى ونريد، ولكن لن يكون أي واحد من هذين العاملين ولا مجموعهما

---

١. نوع من الشراب يصنع من الخل والانجبين أو السكر (المترجم).

٢. مولوی، جلال الدين الرومي.

دليلاً على كون الإنسان مجبراً في أعماله؛ لأننا وبعد أن أثبتنا بالأدلة القطعية أنّ الإنسان يتمتع بقوة الاختيار جاز لنا أن نغض الطرف عنه من خلال تحديد مدى الأعمال الإختيارية للإنسان.

وبتعبير أوضح: إنّ الأدلة التي قدمناها لإثبات الاختيار لا تنهض لإثبات عدم محدوديته، فنحن نعلم أن اختيار الإنسان محدود أمام الأسباب الموضوعية والذاتية الأخرى، ولكن هناك اختيار ما، وفي الوقت ذاته هو اختيار محدود.

ولنفرض أنّ هناك مجموعة من الرماة حدّدوا هدفاً معيّناً في مواضع مختلفة وكانوا يريدون ان يستهدفوه بسهامهم، ولنفرض أيضاً أنّ هؤلاء الرماة لا يرى أحدهم الآخر، وهم رماة محترفون وبإمكانهم أن يقوموا بحساب مدى المسافة بينهم وبين الهدف، وكانوا يملكون كل أدواة الرماية أيضاً؛ فأنّهم يبدأون بإطلاق السهام، ولابدّ أن تصيب هذا السهام الهدف نظراً إلى أنّ الرماة لا يرى بعضهم البعض فالسهام التي تنطلق من جهة باتجاه الهدف تصطدم قبل وصولها إلى الهدف بسهام أخرى إنطلقت من الجهة المقابلة، فتمنع بعضها البعض من إصابة الهدف، ففي هذا المثال حيث لم يصب السهم الهدف لا يوجد هناك أدنى تغاير مع قانون العلية، لأنّه لن يتم فيه أي خرق لقوانين الرماية وشروطها، فالهدف لم يغير مكانه، والذي حدث هو أنّ الراميين يحسبوا لاصطدام السهمين ببعضهما حساباً، أي أنّهم لم يحتملوا أنّه من الممكن أن يحدث اصطدام بين السهام، أو لعلهم تيقنّا من عدم وجود مانع هناك أصلاً.

ويلاحظ في هذا المثال أنّه لم يتغير أي شيء مع القوانين الطبيعية البشرية، وما يحدث في حياة الإنسان والطبيعة يمكن أن يكون على شاكلة المثال المذكور، فيسمّيها النّاس البسطاء حظاً واتفاقاً وصدفة في حين لا وجود للإتفاق بمعنى الصدفة بأدنى درجاته في أي حادثة من الحوادث البشرية والطبيعية، فهطول المطر على وادي «واترلوا» في حزيران تلك السنة التي حشّد (نابليون) جيشه فيها حوّل الوادي إلى بحرٍ

من الوحل، ولم يحدث بسببه أي خرق لقانون الطبيعة، لأنّ السحب التي تحمل المطر ستمطر بمعونة الهواء، فإن كانت الأرض هشة فسيحولها المطر إلى وحل، بحيث إذا نزلت على تلك الوحول أشياء ثقيلة فستغور فيها سواء كانت تلك الأشياء جنود نابليون وخيوله، أو أحجار صغيرة انحدرت من أعلى الجبل إلى ذلك المكان، وهكذا حلول البرد المبكر في روسيا الذي أجبر نابليون على التراجع منهزماً لم يكن خرقاً لقانون الطبيعة، بل الواقع هو أن هناك الكثير من العوامل لم تظهر في صفحة حسابات الإنسان بسبب محدودية أفكاره، وفي النتيجة تصبح جميع رغباته وميوله هباءً منثوراً، فإذا فسرنا القضاء والقدر والمصير بأنّ الله العظيم قد أوجد المليارات من العوامل والظواهر في النظام الكوني الواسع، والتي قد تكون واضحة للإنسان في بعض الأحيان، وقد لا تتم دراستها حينا آخر، فإننا حصلنا على مفهوم صحيح للقضاء والقدر والمصير.

إنّ هذا النوع من التفسير للقضاء والقدر لا يجبر الإنسان على أعماله فقط، بل يجعله يبذل جهداً للإرتفاع بمعلوماته لكي يتمكن من توظيفها أكثر فأكثر ليتمتع بمزيد من النجاح في حياته، وكلّما كان عاجزاً بمقدار معيّن فإنّه سيكون مجبراً بذلك المقدار وسوف لن يكون له أدنى مسؤولية: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا... ﴾.[1]

لقد اتضح من جميع ملاحظات هذا البحث أنّ القضاء والقدر لا يسلبان الإنسان حريته في أفعاله الاختيارية، وأنّهما لا يمنعانه من السعي للوصول إلى حياة أفضل فحسب، بل بإمكانهما أن يكونا عاملاً مناسباً لتشديد نشاطاته، والذين يملكون المعرفة بمصادر الدين الإسلامي وأصوله يعلمون أنّ الإسلام وبالرغم من أنّه يؤمن بالقضاء والقدر يأمر الإنسان في الوقت ذاته ببذل قصارى جهده لتنظيم حياته المادية والمعنوية.

وأمّا القدر الذي يستعمل مشتقاته المختلفة، فهو عبارة عن نظامية الكون وتناسقه، وفي الواقع إنّ نسبة القضاء إلى القدر كنسبة العمل إلى النتيجة. ففعل الله هو القضاء،

---

١. البقرة، ٢٨٦.

ونمط الأحداث الكونية هو القدر؛ لأنّ القضاء كما قلنا هو حقيقه خالقية الله تعالى، أي أنّ القضاء الإلهي يدلّ على أنّ الله هو الخالق لهذا النظام الكوني المتناسق، والقدر هو نتيجة خالقيته التي ارتسمت على جميع كائنات العالم. وهذا هو معنى الآية الكريمة ﴿...وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾.[١]

وجاءت كلمة القدر في (١٢) موضعاً من القرآن الكريم بشكل دقيق ومن غير أدنى تأويل، بمعنى أنّ الكون كون نظام متناسق ومكتوب بلغة رياضية: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[٢] ﴿...وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾.[٣]

لا تدلّ أي واحدة من هذه الآيات على أنّ الأعمال الإختيارية للإنسان لم تصدر عن اختيار، وإنما صدرت عن القدر. نعم، هناك آية في سورة ألاحزاب تقول: ﴿...سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[٤] فقد نزلت هذه الآية في زينب بنت جحش التي كانت زوجة زيد بن حارثة ثم تزوجها الرسول الأكرمﷺ بعد أن طلّقها زيد طوعاً، فقال الله تعالى بعد نقل هذه القصة: إنّ ما حدث يطابق القضاء والقدر الإلهيين لا أنّ الذي جرى لابدّ أن يكون طبقاً للقضاء والقدر بنحو الإجبار؛ لأنّ دخول الأعمال الإرادية ضمن النظام الكوني من غير أن يكون هناك إجبار من قبل الله عزّ وجلّ ـ كما قلنا في تفسير القضاء ـ لا يتنافى مع تناسقية العالم.

وقد سألوا النبي الأكرمﷺ «هل تم تثبيت جميع الحوادث في العالم؟ قال: نحن بين ما ثبّت ولم يثبت»[٥]

وقد نقلوا نفس هذا المعنى عن كنفوشيوس:

«الرجل الكريم والحر هادئ وحليم دائماً، لأنّه يعرف قوانين التكوين وضرورة حوادث العالم، لكن الرجل العامي لا يرى في جميع الأعمال إلاّ لعبة الطالع والإتفاق

---

١. الرعد، ٨ ٢. القمر، ٤٩. ٣. الفرقان، ٢.
٤. الأحزاب، ٣٨. ٥. نصيرالدين طوسى، الجبر والاختيار، ص ٢٨.

ولذلك يكون مصاباً بالحزن والغضب والحيرة على الدوام».[1]

وقال في نفس هذا الكتاب:

«من لم يعرف إرادة السماء فليس إنساناً حراً، ومن لم يعرف تقاليد الحياة وآدابها لا يمكن أن يكون له أساس قوي معيش في الحياة». فإذا كان مراد كنفوشيوس من النص الأول هو الجبر المحض فلا ينبغي له أن يأتي بالنص الثاني، لأنّ معرفة آداب الحياة ـ وتقاليدها لممارسة الحياة وهي من عمل الإنسان بذاته لا تتناسب مع الجبر. ومن المؤكد أنّ فكرة الإرادة السماوية بالنسبة لنا ونحن نواجه أحداث الحياة المتضاربة وضغوطها في الظروف التي لم تحدث بسبب أعمالنا الإختيارية ستكون من أشد وسائل الاستقرار والطمأنينة منطقيةً.

يقول أناتول فرانس: «إنّ قوة الأديان وخيرها هما اللذان يعلّمان الإنسان سبب وجود العمل وعواقبه، وعندما نرفض أسس عقائد الفلسفة الإلهية كما نفعله جميعاً في عصر العلم وحرية الفكر تقريباً، فلن يبقى لنا وسيلة أُخرى لكي نعرف أنّه لماذا جئنا إلى هذه الدنيا؟ ولأي شيء وضعنا أقدامنا في هذا العالم؟ إنّ المصير أغرقنا جميعاً في أسراره المقتدرة، ويجب ألاّ نفكر في أي شيء حتى لا نشعر بالغموض المحزن للحياة، وتمكن جذور أحزاننا وكمدنا في جهلنا المطلق بعلّة وجودنا.

إنّ الآلام الجسدية والنفسية وتعذيب الروح وجرح المشاعر، وسعادة المنحطين وحسن حظهم، وابتلاء الصالحين وتدهور أوضاعهم كل هذه الأشياء يمكن القبول بها لو كنا نعرف فلسفة ذلك ونؤمن بالمشيئة الإلهية.

إنّ الإنسان المؤمن يستمتع بالعذاب النفسية... حتى أنّ الذنوب والأخطاء التي تصدر منه لا تسلب منه الأمل، وأمّا في العالم الذي انطفأت فيه شعلة الإيمان من كل جانب، فإنّ الألم والمرض يفقدان معناهما ولا يعدّا إلاّ مزاحاً قبيحاً واستهزاء مشؤوماً).[2]

---

١. كنفوشيوس، منتخبى از مكالمات (مختارات من حوارات كنفوشيوس)، ص ٢٩.

٢. بستان ابيقور.

إذا كنتم تتصورون أنّ هذه الكلمات هي من كلام السلف، فلابدّ أن نرى ماذا يقول المعاصرون الذين هم بناة الحضارة؟ ينبغي أن نأخذ بنظر الإعتبار أنّ السؤال السابق الذي طرحه (اناتول فرانس) حول علّة الحياة وحكمتها حيث قال «إذا لم نكن معتقدين بإرادة إلهية، فلن تكون إلاّ الحياة الا سخرية» قد وصل إلينا من أقدم العصور.

قال (ناصر خسرو) قبل هذا:

والدهر والفلك والأنجم كلها لعبة　　　وإلاّ فإن لهذا اليوم الطويل غداً

وقال (جان فوراستي) العالم الإقتصادي البارز في القرن العشرين:

«إنّ هذا الترقي والتطور قد زاد البشر حيرة في الوقت ذاته، كما أنّ معدل الإنتحار يزداد في بلدان كالسويد يومياً أكثر فأكثر، في حين إنّ هذه النسبة أقل في الدول الغير نامية، فلكما إزداد الترقي يعرض للإنسان هذا السؤال: لماذا خلق؟ ولماذا يجب أن يموت؟ «و ما هو الهدف من وراء كل ذلك؟».[1]

نحن نقول: وفقاً جميع الدراسات التي أجريت حول النظام الكوني والحياة البشرية إذا لم نؤمن بمشيئة إلهية يستحيل أن تتم الإجابة عن تلك الأسئلة بشكل صحيح، أو نقوم بعمل يمنع من خطور هذا الأسئلة في فكر البشر، فمسألة القضاء والقدر ليست فقط لا تحدث إشكالية لأفعال الإنسان الاختيارية، بل تجيب على أكبر وأهم أسئلتنا أيضاً.

اللهم انا، سنسعى في هذه الحياة في إصلاح حالنا الفردي والإجتماعي قدر استطاعتنا، وفي الوقت ذاته سنؤمن بحسابك في جميع الأعمال الجزئية والكلية التي نقوم بها، وسوف لن نيأس من الشرور والحوادث طالما ترتبط بمشيئتك وتخرج عن حدود إختيارنا.

---

١. صحيفة اطلاعات، العدد ١٦٧٥، من عام ١٣٤٤ (١٩٦٥)، ص ١١.

٣
ملاحق الجبر والإختيار

هناك بعض المسائل التي يمكن أن تعد من ملاحق الجبر والإختيار والقضاء والقدر، وهي:

١) البداء؛ ٢) ظاهرة الشر والكوارث؛ ٣) الدعاء والعالم النظامي.

أمّا مسألة البداء فالذي جاء حولها في القرآن المجيد، هو هذه الآية فقط: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾.[1]

وآمن عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين بأنّه قد تمّ تنسيق النظام الكوني وتثبيته بشكل يستحيل معه أن تحدث أصغر حادثة تعاكس ذلك النظام، فكل الذي كان وما هو كائن وما سيكون قد تمّ تقديره وإثباته من الناحية الكمية والكيفية ولا سبيل إلى الإنحراف عن المسار الأزلي والأبدي، وعليه فلن يكون البداء الذي هو اختلال ظاهرة في النظام الكوني ممكناً، وقد شنوا هجمات على الإمامية التي تقول بإمكانه، وقالوا: إنّ البداء بدعة من بدع الإمامية.

ولتوضيح أنّ البداء معقول ومنطقي نقول: إنّ هذه القوانين والظواهر التي أوجدها الله العظيم في كائنات هذا العالم وقام بتفعيلها لم تحدد قدرته المطلقة. أي أنّ ذلك لا يعني أنّه يجب أن يخضع الله تعالى للقوانين والظواهر التي خلقها بنفسه؛ لأنّه كما كان

---

١. الرعد، ٣٩.

يملك اختيار إيجادها وتكوينها كذلك يملك الإختيار في التبديل والتغيير والمحو والإثبات أيضاً، فما ظنّه بعض النّاس وأصحاب المذاهب من أنّ الله تعالى قيّد نفسه بعد خلقه للموجودات، وليس بإمكانه أن يقوم بأي عمل، ففي الواقع قد ادعوا لأنفسهم مقام الأُلوهية إذ لو لم يكن أحد إلهاً لا يمكن أن يدعي بأنّ له هذه المعرفة القطعية حول هذا الكون العظيم بهذا المستوي، وأن يبدي رأيه حول الله وقدرته إلى هذا الحد. وقد ارتكب المولى صدرالدين الشيرازي وموسى بن ميمون وفيلون خطأً في هذه المسائل على حدٍ سواء. وقد أثبتت الحكمة الإلهية بالأدلة القطعية أنّ الله قد خلق هذه الموجودات العظيمة بقدرته المطلقة وأنّ جميع أجزاء هذا الكون وشؤونه لم تحدث تغييراً، أي أنّ الله بخلقه لهذا العالم لا يتجه من النقص إلى الكمال ولا من الكمال إلى النقص وارجو أن لا تفهموا خطأً بأننا نقول إنّ الله يقوم بعمل مخالف للقانون بسبب قدرته المطلقة، لا، نحن لا نقول هكذا، بل كما يقول اينشتاين: (نحن لا نقول أنّ الله يلعب بالزهر في النظام الكونى)، لكننا نقول: يد الله ليست مغلولة، وهو يشرف على الموجودات دائماً، ويملك القدرة على تغيير الظواهر الموجودة في العالم في كل لحظة، وأنّ نفس ذلك التغيير والتبديل يتم على أساس مبادئ وقوانين قد لا تكون واضحة لدينا. وتثبت علوم الفيزياء في هذه الأيام ضرورة استبدال القوانين التقليدية للسابقين بحساب الإحتمالات، وأنّ التنبأ بالأحداث في مجال محدود خطأ، بل خطأ فادح قطعاً. إنّا لا نقول أنّ حساب الإحتمالات دليل قطعي على الزعم المذكور، لكننا نقول أنّ مسألة الإحتمالات بإمكانها أن تمنع من تحليق الأفكار المتعلقة بالقوانين الطبيعية التي يأخذ بها البشر في كل عصر من العصور.

ويمكن أن يقال: صحيح إنّ مقتضى قدرته وحرية مشيئته هو قيامه بأي عمل في الكون وفي أية لحظة يشاء، ولكن يبدو أنّ هناك ثلاث إشكاليات في هذا التغيير والتبديل:

الأُولى: إنّ هذه التغييرات تتناقض مع نظامية العالم.

الثانية: ما هو سبب ودافع هذا العمل؟

الثالثة: إذا كان قد انكشف وضع معين في العلم الإلهي، فكيف يتحول هذا العلم إلى وضع جديد؟

أمّا ما يتعلّق بالاشكالية الأُولى فقد قلنا سابقاً: إنّ الأعمال التي تصدر من الإنسان بشكل إختياري لا تغاير نظامية الكون، لأنَ الحالة التجريدية والباطنية للإختيار، وهي نفسها قوة الفاعلية الاختيارية لدى الإنسان جزء من المجموعة المتناسقة للعالم، وأمّا الجانب الخارجي والعلمي للاختيار فهو عبارة عن نفس ذلك العمل الذي وجد في العالم الخارجي، ويدخل بعد التحقق ضمن تلك الأجزاء المنتظمة.

إنّ الظواهر الخارجية تكون في المجموعة المنسجمة للكون، وهي تتناسق مع الظواهر القبلية والبعدية والمتزامنة أيضاً، فإذا كنّا واقعيين واعترفنا بقلّة معلوماتنا فيما يتعلق بالوضع الكيفي والكمي والضرورات وإمكاناتها وأنّ كل ذلك لا يتأطّر بمحدودية معلوماتنا حول الأجزاء والعلاقة الموجودة بينها والتي نعرفها من هذا العالم. كما علينا أنّ نتصور أنّ دخول ظاهرة إلى الكون لا يكون بمثابة موجة طفيلية منفصلة، بل يمكنها أن تكون متناسقة مع العالم الموجود، وبذلك سوف تحل تلك الإشكالية ويتم معالجتها. ثمّ إنّا وبملاحظة دقيقة لا نرى أي مانع لهذا التصور والاعتراف، لأننا لو فرضنا أنّ هذه الحادثة الجديدة تكون ضدا للحادثة السابقة لتفاعل هذان الضدان مع بعضهما حيث أوجدا تركيباً، وأنّهما بهذه الطريقة سيدخلان المجموعة المتناسقة لعالم الطبيعية.

وحينئذٍ، هل كانت هناك مخالفة للقانون في العالم عندما كانت المادة في حالتها البسيطة وكانت قد أخذت في الامتداد؟ وهل يمكن القول بأنّ عوامل امتداد عالم المادة وحركتها كانت طفيلية ومتنافية مع نظامية الكون؟

فإذا كانت متنافية فكيف حدث هذا الامتداد والتوسع؟ أوضح مثال على ذلك هو أنّ أجدادنا كانوا يتصورون وفقاً لظروفهم الاجتماعية ومعلوماتهم الخاصّة بهم، بأنّ وضعهم ثابت، وأنّه مادامت الشمس تشرق على الأرض فإنّ ظروفهم ومعلوماتهم ستظل على حالها، وما من شك في أنّ تلك الظروف والمعلومات التي يمتلكونها كانت تشكل

جزءاً من مجموعة العالم المنتظم، وأن تلك الأوضاع والظروف والمعلومات قد تغيّرت في الوقت الحاضر، فهل يمكن أن يقال أنّ حوادثاً قد حدثت على عكس العالم المنتظم؟

وأمّا الاشكالية الثانية عن سبب ودافع هذه التغييرات فلها أجابة سهلة للغاية، وهي أنّه لو كانت أسباب ودوافع الأعمال في العالم مستندة إلى الله العالم القادر؛ لكانت التغييرات الثانوية (في رأينا طبعاً) من عمل الله العالم القادر أيضاً.

إنّ السؤال عن الله وأنّه لِمَ أصدر في عالم الذرات المعلول (ب) من (ألف)، فإنّ ذلك نظير قولنا: لماذا تحركت المادة؟ ولماذا أوجدت مادة أسمها الهيدروجين بروتوناً مركزياً والكترونا يدور حوله؟ فلو تمّ تقديم إجابة صحيحة على هذه الأسئلة فإن ثمّة أسئلة أُخرى ستطرح على تلك الإجابة نفسها.

وأمّا الاشكالية الثالثة، وهي أنّه إذا انكشف وضع معين من أوضاع العالم في علم الله تعالى (في اللوح المحفوظ) فكيف يتغير هذا الوضع المعين إلى وضع آخر؟ ألا يؤدي هذا التغيير إلى تحول في علم الله تعالى؟

يمكن التعرف على الإجابة من خلال الإجابة التي قدمناها على الإشكالية الأُولى وهي أنّ جميع الحوادث والظواهر التي حدثت منذ الأزل وتحدث إلى الأبد، والتي ظهرت وتظهر لا تستطيع أن توجد أدنى تغيير في علم الله الذاتي، فنور الشمس يسطع على مليارات الكائنات الثابتة والمتحركة من دون أن يحدث اتصاله بها تغييراً في ماهيتها وحقيقتها، وهكذا الروح «الأنا» الإنسانية لا تتغير ماهيتها وحقيقتها بالرغم من وجود آلاف المعلومات وإختلاف الظواهر يفسلجية، وأنّ الذي يتغير هو إدراكنا المتعلّق بـ«الأنا» الفاعلة والتي تقبل التغيير، ومن المؤكد أننا نعلم أن هذه الأمثلة لا يمكنها أن تكشف عن الواقع كما يجب، ولكن مقصودناً هو تقريب القضية إلى الذهن.

وباختصار ليس لدينا في هذه المسألة أمراً جديداً حتى يكون لنا بحث مستقل فيه، فإذا جاز تصور حقيقة مجرى الأحداث وأنّ ذلك لا يوجد تغييراً في علم الله الذاتي فالأمر في مسألة البداء على هذا المنوال أيضاً.

إنّ الذي يدفعنا إلى الخطأ هو أنّ كل ما نتصوره من الأشياء في هذا الكون نظنه موجوداً في علم الله بصورة ثابتة ومن دون تغيير وأنّ الإعتقاد بخلاف ذلك سيوجب

تغييراً في علمه تعالى كالطفل الذي تبدو له أوضاع البيت ثابتة مستقرة في كل يوم في حين أنّ ربّ البيت يعلم ما هي الضرورات والإمكانيات الموجودة في إدارة شؤون بيته، وما هي الحوادث والأمور التي ستحدث له؟ إنّ التشبيه الذي قدمه فيلسوف الشرق الشهير ميرمحمد باقر الميرداماد عن البداء في غاية الروعة، فقد قال هذا الفيلسوف:

«إنّ البداء يشبه في الكون المتناسق نسخ القوانين، فكما أن نسخ القوانين الموضوعة لا يدل على ندم، أو جهل الواضع، بل يكشف عن قوة تلك القوانين، كذلك البداء في عالم الطبيعة».

ظاهرة الشر والكوارث في العالم

المسألة الثانية من ملحقات الجبر والاختيار هي ظاهرة الشر والكوارث، فليس الإنسان وحده، بل جميع الكائنات الحية تواجه مختلف المصائب والشرور والكوارث على مدى الحياة، وكأنّ النكسات وخيبات الأمل قد عكّرت صفو الحياة لكل إنسان.

إنَ التنكر لحقّ الأفراد والأعمال الظالمة الفردية والإجتماعية من ناحية، وعوامل الطبيعة القاسية من ناحية أُخرى جعلت صيحات الإنسان تتعالى في كل العصور.

لقد استعصى فهم هذه الشرور والكوارث على النّاس العاديين لدرجة أنّهم جعلوها ذريعة لإنكار الله تعالى، حتى أنّهم قالوا: لو كان لهذا الكون ربّ لما كانت توجد فيه هذه الكمية من الشرور والكوارث.

وقدمت حلول مختلفة من قبل الفلاسفة والمفكرين في هذا المجال، فقد قال عمر بن إبراهيم الخيامي النيشابوري مثلاً:

«وتحليل المسئلة على الوجه الكلّي هو إنّ الموحودات الممكنة فاضت من الوجود المقدّس على ترتيب و نظام، ثمّ من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لابجعل جاعل وإذا وجد ذلك الموجود وجد التضادّ بالضّرورة وإذا وجد التضادّ بالضرورة وجد العدم بالضرورة وإذا وجد العدم وجد الشّر بالضرورة وأمّا من قال إنّ واجب الوجود أوجد السّواد والحرارة حتىٰ وجد التّضادّ لأنّ «ا» إذا كان علّةً لِ«ب» و

«ب» علة لِ«ح» فيكون «ا» علةً لِ«ح» فإنّه قال صواباً حقاً لا مجمجة فيه، لكنّ الكلام في هذا الموضوع ينساق إلى غرض وهو إنّ واجب الوجود أوجد السّواد فوُجد التّضادّ بالضّرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجد التّضادّ في الأعيان بالعرض لابالذّات، هذا لا شكّ فيه، إلا أنّه لم يجعل السّواد مضاداً للبياض وإنما أوجد السّواد لا لمضادّته المبياض بل بكونه ماهيّةً ممكنة الوجود وكلُّ ماهيّةٍ ممكنة الوجود، فإنّ واجب الوجود يوجدها لأنّ نفس الوجود خيرٌ، لكنّ السّواد ماهيّة لايُمكن الّا أن تكون مضادّةً لشيءٍ آخر. فكلّ من أوجد السّواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التّضادّ بالعرض ولا يكون الشّر منسوباً إلى موجد السّواد بوجهٍ من الوجوه، إذ القصد الأوّل (وجلّ عن القصد) بل العناية السّرمديّة الحقّة توجّهت نحو الخير، إلّا أنّ هذا النّوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرّأً خالياً من الشر والعدم، فليس الشّرّ منسوباً إليه الّا بالعرض وليس الكلام هٰهنا فيما بالعرض بل فيما بالذات، وإنّي أوصي كلّ من أعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجناب عن الظلم.

والشّر وهٰهنا من التّفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة ولا يقدر المخبر عن الاخبار به لقصور البيان عنه والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللّذّة العقلية القصوىٰ. و هٰهنا سؤال آخر ركيک جداً عند ممعنى النّظر في باب الإلٰهيّات، وهو إنّه لم أوجد أمراً كان يعلم أنّه يلزمه العدم والشّر؟ فيكون الجواب عنه إنّ السّواد مثلاً فيه ألف خير وشرّ واحد والإمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شرّ واحد إياه شرّ عظيم. علىٰ أنّ النّسبة بين خير السّواد وشرّه أعظم من نسبة ألف ألف إلىٰ واحدٍ وإذا كان هذا هٰكذا فقد بان أنّ الشّرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لابالذّات وبان انّ الشّرّ في الحكمة الأولىٰ قليل جداً لانسبة له في الكمّيّة والكيفية إلى الخير.»[1]

---

١. تتمة رسالة الكون والتكليف نشرة موسكو ١٨، ١٩٦٢.

هذا الجواب الذي ذكره الخيامي[1] في مسألة الشر غير مقنع. وهذا الجواب معروف عن مجموعة من الفلاسفة، فهم يقولون:

عندما نحلل الظواهر والعلاقات الموجودة في العالم نجد أنّ الشر أمراً عدمياً، بل ناتج عن العدم وبما أنّ الوجود ليس شيئاً لذلك لا يمكن أن يكون مخلوقاً ومجعولاً لله تعالى، والمثال الذي يوردونه في هذا المجال هو: أننا لو فرضنا أنّ إنساناً قوياً ألقى بطفل عاجز على الأرض وقام بذبحه، فإن من المؤكد أننا نشعر بوجود الشر في هذه الحادثة، فلنرى ما هي حقيقة هذا الشر ومن أين نشأ؟ فهل هذا الشر قد نتج عن قوة ساعد القاتل؟ الجواب كلا؛ لأنّ قوة القاتل الذي هو فرد من أفراد الإنسان أمر وجودي، وهو كمال لا شر فيه. وهل نشأ الشر عن وجود السكين؟ بالطبع لا، لأنّ وجود السكين ليس شراً، إذ هي واحدة من الأدوات التي تستخدم لأغراض ضرورية جداً، وأنّ حدّة السكين كمال لها فلا تكون شراً. أم أنّ هذا الشر نشأ عن نعومة حلقوم الطفل؟ كلاّ طبعاً؛ لأنّ نعومة حلقومه ظاهرة طبيعية وكيفية وجودية، بل الشر مسبب عن إنفصال روح الطفل عن جسمه وهو أمر عدمي.

نحن نعتقد بأنّ هذا التصور غير صحيح فإنّ إرادة الجريمة ودافع الإنتقام ليسا من مقولة

---

١. يذكر اسم الخيام ولقبه في أغلب الكتب العلمية المنسوبة إليه وكما ذكرنا نحن بالنحو التالي: ابوالفتح عمر بن إبراهيم الخيامي النيشابوري، في حين تنسب الرباعيات المشهورة إلى شخص يدعى الخيام، ولعلّ الخيام هو شخص آخر غير الخيامي كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين الإيطاليين ومحمد شفيع بك، وقدموا أدلة في هذا المجال تحتاج دراستها إلى مجال آخر خارج عن نطاق هذا الكتاب. إنّ ما يجلب الانتباه إليه هو إنه ليس من المعهود في كتب ترجمة الشخصيات الإسلامية الكبيرة أن يوصف شاعر كبير بالإمام مع أن صاحب هذه الكتب التي تنسب إلى الخيامي قد وصف فيها بالإمام مرات عديدة، والإمام يعني الزعيم الديني، وقد جاء في الصفحة الأولى من أحد كتبه «رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب أقليدس، تصنيف: الشيخ الإمام الأجل حجة الحقّ أبي الفتح عمر بن إبراهيم الخيامى» وجاء في أول رسالة الوجود:
«رسالة في الوجود عن الشيخ الإمام حجة الحقّ على الخلق عمر بن إبراهيم الخيامى» مضافاً إلى ذلك قد ظهر هذا الشخص في كتبه العلمية كإنسان مؤمن بالمبادئ الإسلامية العليا. ولمزيد من الإطلاع راجع كتاب «تحليل شخصية الخيام» من تأليفنا.

العدم، وبغض النظر عن المثال المذكور نتناول أصل الإستدلال فنقول: لازم هذا الإستدلال أنّ جميع الأعدام الناشئة عن انحلال الموجودات وفسادها يجب أن تكون شراً، وعندما نحلل هذه الأعدام ونرجعها إلى عواملها الأولية نجد أن الله تعالى يقف على رأس هذه العلل.

وبعبارة أوضح: إنّ الله هو الذي خلق عناصر الطبيعة وأجزاءها بطريقة تكون جميعها خاضعة للفناء والفساد، فإذا قيل كل شر هو عدم، ولكن ليس كل عدم شراً، نقول:

أليس العدم والفساد معلولين لاختلال توازن وتناسق طبيعة الموجودات كما يقول أُولئك الفلاسفة؟ وبما أنّ اختلال توازن وتناسق طبيعة الموجودات السبب في الفساد والعدم فإنّه إذاً نتيجة هذا الاختلال شراً أيضاً.

ثانياً: ما يقوله الخيامي من أنّ الشر مجعول تبعي طفيلي (بالعرض) لا بالاصالة وبالذات، بمعنى أنّ الله قد جعل الأمور الوجودية فقط، والشر ناشيء من خلال التضاد الواقع بينها، وهذا أمر غير مفهوم للغاية، لأنّ الخيامي يعرف في هذه النظرية ضمناً أنّ ظاهرة الشر تستند إلى تلك الأُمور الوجودية المجعولة جميعها من قبل الله، وإن لم تكن هذه المجعولية مباشرة.

ثالثاً: لا ضير من الشر القليل في مقابل الخير الكثير، وهذه الإجابة تبدو سطحية جداً، نّه لا معنى للزيادة والنقصان فيهما، فإذا كان اسناد الشر إلى الله ممكناً، أو لم يكن ممكناً، فرق بين قليله وكثيره، وعلى أيّة حال فالجواب الذي قدمه الخيامي وموافقوه ليس مقنعاً.

وأمّا ما يمكن أن يستدل به في هذا المجال على عدم وجود الله بسبب وجود الشر في العالم فهو سطحي جداً؛ لأنَ هذا الاستدلال نظير دخول إنسان إلى قصر عظيم وفخم، يشاهد فيه آثاراً هندسية ومعمارية وفنية ـ لكنه حيث يرى أثناء ـ دخوله يداً مقطوعة ورجلاً مكسورة وقطرات دم متساقطة، فلابدّ أن نقول: إنّ عليه ألاّ يسأل عن مهندس هذا القصر ومعماره؛ لأنّ نزاعاً قد حدث فيه، وهذا النوع من الاستدلال قد نشأ من الخلط بين قضيتين مختلفتين؛ لأنّ السؤال عن سبب تناسق القصر غير السؤال عمّا فيه، وان عدم الإلتزام بالقانون في الأحداث الواقعة في القصر لا يثبت تصادفية هندسة القصر.

إنّ هذا المثال وإن كان لا ينطبق على المسألة (أي على الاستدلال المذكور) مائة

بالمئة، ولكن بإمكانه أن يقرب الجواب الواقعي إلى ذهننا تقريباً.

وأمّا ما يتعلق بحلّ إشكالية الشرور،[١] فإن بإمكاننا أن نقول: إنّ هناك خطأً في هذه المسألة له صلة باستعمال كلمة الشر، فلو استعملنا كلمة الحوادث القاسية والأذى بدل كلمة الشر والألم لما قلنا ما يخالف الواقع فقط، بل لو افقنا الضرورة المنطقية أيضاً.

وتتضمن كلمة الشر ـ التي هي ضد الخير أو نقيضه ـ مفهوم الظلم، وإذا ما استطعنا أن نثبت مبدأ العدالة الإلهية فسنجد أننا بنو الإنسان قد ابتلينا بالحوادث القاسية لا بالشرور، وتوضيح هذه العبارة هو أننا من خلال التركيز على المحسوسات الخارجية سواء كان هذا الفهم بسبب عوامل ذاتية، أو عوامل خارجة عن ذاتنا تقطع بأنّ طبيعة الأشياء لم توجد بنحو تتماشى مع رغباتنا دائماً، فعدم محدودية رغباتنا من ناحية، وكون حركة الطبيعة رياضية من ناحية أُخرى، تسببا في إزعاجنا بلا سبب، كما هو الحال عليه لدى الكثير من النّاس.

نحن نريد أن يكون العالم ملكاً مطلقاً لنا من غير منازع، ونريد ألاّ نمرض، ومن ناحية أخرى لا نريد أن تكون للأسباب الوجودية قيمة لهذه الرغبات، وكذلك لا نريد أن تكون العوامل الطبيعية تستسلم أمام هذه الرغبات.

إن السعي المتواصل من أجل تلبية هذه الرغبات جزء من طبيعتنا، وأن كل إنسان يجب أن يعرف خصوصياته الذاتية، والعوامل الطبيعية كماً وكيفاً، وبما أنّ خصوصيات الفرد الوجودية والعوامل الطبيعية لا تلبي رغباته اللاّ محدودة تراه يرفع رأسه إلىٰ السماء قائلاً: إلهي ما هذه الدنيا المليئة بالشرور!

إنّ من يعلم أنّ وقود مصباحه محدود لن يتذمر من نفاده وإنطفاء شعلته، ومن يعلم أنّ هذا المصباح الذي أوقده هو عرضة لهبوب الرياح، فسوف لن يتذمّر من إنطفائه بهبوب الريح، هذا هو نظام عالم الطبيعة.

---

١. علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار أنا نقصد بالشرور تلك الظواهر التي لاتنتج عن أعمالنا الاختيارية، بل تكون مسببة عن عوامل خارجة عن اختيارنا.

ولا يستطيع الإنسان الذي يعيش في هذا النظام أن يتجنب ما يجري فيه؛ ولذلك يجب أن نسلّم بأنّ هناك حوادث قاسية، ولكن هل من المنطق أن نقول بمخالفة هذه الحوادث القاسية للعدالة؟ كلا. وينبغي ألاّ نخلط بين العدالة بالمعنى الأخلاقي والعدالة بالمعنى الفلسفي، فالعدالة بالمعنى الفلسفي هو أن يقطع كل شيء وظاهرة مسيرته المناسبة، وأنّ هذه الموجودات والظواهر المتنوعة التي خلقها الله في هذا الكون المنظم وإن كان بعضها يؤلمنا لكنه لا يخالف العدالة، ويجب ألاّ نخلط بين العدالة بمعناها الأخلاقي وبين العدالة الفلسفية، فإن الأخيرة هي التي يأخذ فيها كل موضوع وظاهرة مسيره المناسب. وقد خلق الله هذا العالم المنتظم للطبيب كأن يرغم المريض على تناول الدواء المرّ مهما كان ذلك مخالفاً لرغبته، ويمارس العملية الجراحية التي ترى أن المريض يحتاجها بنظر الاعتبار.

إنّ أحد أكبر الأدلّة على ما قلناه هو أنّ علّة ظهور الشر في نظام الطبيعة هو جهلنا بكيفية العوامل الذاتية والخارجية وكميتها، ولهذا السبب لا نرى لدى الشخصيات البارزة في التاريخ، والتي تعرف الإنسان والطبيعة عن كثب، ولم تكن متفرجة فقط، أدنى شك في العدالة الإلهية على الرغم من أنّها واجهت حوادث قاسية للغاية، وأنّ سلوكها يدل على أنّها لم تكن تعرف بوجود الشرّ في النظام الكوني، لقد أخذ سقراط كأس السم من يد سجانه وجرعه بكل رحابة صدر من دون أن يقول للسجّان أريد التحدّث إلى ربي وسؤاله لماذا جعلت الأسباب في هذا العالم تسوقني إلى جرع السم؟ كلا، لم يطلب سقراط ذلك من سجّانه، بل تناول كأس السم بكل رحابة صدر. وبإمكانكم الوقوف على أكبر دليل على هذه الحقيقة في حياة الإمام علي بن ابي طالبعليه السلام المليئة بالحوادث القاسية، فقد واصل هذا الرجل حياته بالرغم من وجود آلاف المشاكل فيها، وكان يمتلك القدرة على أن يوفّر لنفسه أفضل حياة مرفّهة بعيدة عن الأحداث، لكنه يذوق ألم جميع الحوادث القاسية ومع ذلك تجده يتحدث عن عدالة الله دائماً.

وهنا نذكر نموذجاً من الحوادث القاسية التي عانى منها الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام،

فإننا عندما نقول علي بن أبي طالب نقصد به ذلك الرجل الذي قال عنه شبلي شميل مادي الشرق الشهير: «الإمام علي بن أبي طالب عظيم العظماء نسخة طبق الأصل لم ير لها الشرق ولا الغرب مثيلاً لا قديما ولا حديثاً».[١]

لقد جعلوا عمرو بن العاص هذا الخائن المجرم حكماً عليه في فتنة صفين، مع ذلك لم يقل علي بن أبي طالب عليه السلام وهو يواجه عشرات، بل مئات الحوادث المؤلمة من هذا القبيل: إنّ العالم هو عالم الشر، نعم قال مراراً: «أُحذركم الدنيا فإنّ خيرها زهيد وشرها عتيد»، وقال أيضاً: «إن الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار عافية لمن فهم عنها».

من مجموع ما تقدّم يمكن أن نستنتج أن الإنسان ضحية جهله لا أن هناك شراً في النظام الكوني.

إلى هنا كنّا قد تناولنا مواجهة النّاس العاديين المصاعب (الحوادث القاسية)، ونريد الآن أن نتناول هذا الموضوع، وهو أنّ هناك أُناس يولدون في هذه الدنيا وهم خدّج ولا يتمتعون بما يتمتع به النّاس العاديون من الأعضاء الطبيعية. وبشكل عام إنّ ما طرح في المسألة السابقة هو أن الإنسان معذب بسبب فشله في تحقيق رغباته وأنّ ما يطرح هنا وهو أنّ هناك أناس يولدون خدّجا وهم معذبون من هذه الناحية، أليس هذا النقص شراً؟ ينبغي القول بأنّ الألم الحاصل من نقص الخلقة ليس أشد من ألم الفشل في تحقيق الرغبات الكثيرة للناس العاديين، فإنّ الكثير من النّاس يتحملون الألم الحاصل من كبت رغباتهم وأمنياتهم، وهذا الألم أكثر بكثير من الألم الذي يشعر به الأفراد المعوقون نتيجة لعاهاتهم. فلو قيل للإنسان المعوق (ناقص الخلقة) الذي يكون عوقه غير اختياري، بل يرتبط بالمشيئة الإلهية فقط: أنت مخير بين أمرين: إمّا أن تترك الحياة مع العوق وتتخلص من هذا النقص، أو تواصل حياتك هذه التي تعيشها وأن تستفيد من حياتك بشكل صحيح في حدود ما تسمح به قدرتك الناقصة والمحدودة، وأن تعلم أيضاً أن الحياة بما أنّها أمر كيفي (نوعى) فأنت تتساوى في النتيجة مع الذين يعيشون حياتهم بصورة طبيعية، فلا شك أنّ هذا الإنسان سيختار الطريق الثاني، فإذا

---

١. جورج جرداق، **الإمام علي صوت العدالة الإنسانية**، ص ١٨.

قيل: إنّ النقص قد يكون بدرجة يرجح فيها الإنسان الناقص الخلقة الموت على الحياة! نقول: نعم، هذا صحيح، وينبغي ألاّ تنسى أن البشر العاديين قد يرجحون الموت على الحياة أحياناً بسبب خيبة أملهم وفشلهم في تحقيق رغباتهم الإضافية، ويقدمون على الانتحار، وهذه حالة استثنائية.

مقياس محدد في تعيين الإنسان المعتدل

هذا النقص والكمال اللذين تصورناهما للبشر ينشآن من فرض مقياس ثابت يمثل الإنسان المعتدل، وهو ما يجب على الله أن يخلق جميع البشر على أساسه.

توضيح ذلك: أننا نشاهد درجات مختلفة في خلقة البشر، فإنّ هناك أُناساً لهم بجمال كجمال يوسف بن يعقوب، وأُناساً بقبح الغوريلا، وشجعاناً مثل نابليون بونابارت والأسكندر المقدوني، وجبناء يخافون من حركة فأرة ووقع أقدامها، وعادلاً مثل علي بن أبي طالب ﷺ، وأشقياء كابن ملجم وجنكيزخان أيضاً، وهناك عقلاء مثل ارسطو وسقراط وابن سينا ونصير الدين الطوسي وماكس بلانك واينشتاين وتولستوي وفيكتور هوغو. ويوجد هناك أفراد كهينقة وباقل، وأغبياء تترجح عليهم الحيوانات البكماء بآلاف المرات أيضاً. وكذلك نشاهد أُناساً في الخلقة لهم أعضاء مناسبة للغاية، كما نرى المشلولين والعميان والصم والمجانين. فما من شك في أننا نشاهد هذه الدرجات ونرى المزايا البارزة للأفراد ونقارنها بمظاهر النقص التي نشاهدها في المجموعة الأُخرى، ثم نقوم بتعديل هذه الصفات المتضادة، ونفرض نقطة بصفتها حداً معتدلاً (حداً وسطاً) للخلقة الإنسانية. فنسمّي الأدنى من تلك النقطة نقصا والأعلى منها كمالاً، ثم نبدأ بعد ذلك بالتفلسف في تفسير عالم التكوين. وقد شغل هذا الأمر أذهان غالبية البشر، ولكن أغلبهم لا يتصورون أن هذه النقطة لا تتمتع بدليل منطقي، بل هي مما ألفته رغبات الإنسان التي تقيس وتقيّم الحياة في عالم التكوين، كما تريد. وسنعرض للقراء الكرام بعض الأبحاث فيما يتعلق بهذه النقطة

(المقياس المحدد) لعلّها تدفعنا إلى التفكير بشكل أعمق وأدق.

إنّ من المؤكد أننا نواجه في نوع الإنسان ميزة ثابتة لا يمكن تجاهلها بأي نحو من المفاهيم الفلسفية، وأنّ هذه الميزة هي الإرادة. ولا يهمنا إن كانت «نحن نريد» هل هي نفس نشاط الغريزة، أو شيء آخر، ولكننا ندرك أنّ كل إنسان يولد وهو يحمل معه متاعاً مهماً للغاية، وليس خفياً على الجميع، كما ندرك أنّ لـ«نحن نريد» قدرة الإنعطاف باتجاه الرغبات غير المحدودة.

إنّ لـ«أريد» هذه مجالاً واسعاً جداً، ويمكن القول أنّها وتشمل كل شيء ابتداءً من ثدي الأم الصغير الرقيق وانتهاء بالسيادة المطلقة للعالم.

إنّ النظرة السطحية لكل إنسان تقسّم «أريد» هذه إلى قسمين مستقلين:

١. هناك فئات من «أريد» تتعلق بالضرورات الحياتية، كالأكل واللبس والسكن والدواء وغير ذلك، ومن هذا القبيل الضرورات المتمثلة في الحياة الجماعية التي يعيشها أفراد الإنسان بصورة جماعية.

٢. وفئات أُخرى من «أريد» تتعلق بالأمور اللاّضرورية، كالحياة مع اللذة الثانوية التي تشمل التمتع بمظاهر الجمال وإمتلاك القدرة أكثر مما ينبغي أن يمتلكه الإنسان العادي في الحياة والشخصية التي تجلب تظاهرا لبني الإنسان لا الشخصية الضرورية التي يحتاجها كل إنسان.

وبشكل عام كل ظاهرة كمالية تشكل موضوع «أريد» فهي تعتبر من هذا القسم الثاني. ويبدو أن هذا التقسيم الطبيعي صحيح جداً في الشعور الابتدائي به، وبعد أن يقوموا بهذا التقسيم يستنتجون أنّ عدالة الله تقتضي أن تكون فئات «أريد» من القسم الأول (و هي التي تتعلق بالضروريات) متحققة للجميع بالضرورة، وأن تكون فئات «أريد» من القسم الثاني لكلٍّ واحد من الأفراد بشكل متساوٍ وبصورة عادلة.

إنّ هذا التقسيم وهذا الاستنتاج قد نشأ كما قلنا من شعور طبيعي ابتدائي، وهو رائع

جداً لهذا المستوى من الأفكار. وإذا دقّقنا بشكل صحيح فسنجد أن رسم تلك النقطة المعيّنة ينشأ من هذا التقسيم والاستنتاج أيضاً، ولكن يجب أن نقول أن لأدعاء واقعية هذه النقطة المعينة (المقياس) في العالم والطبيعة الواسعة جداً لازماً لا يمكن تصوره، وهو أن من يدعي هذا الادعاء قد عرف جميع العالم وطبيعته، وكذلك أدرك حتى المشيئة الإلهية المتعلقة بنظام هذا الكون، وأنّه قد عيّن هذه النقطة المعيّنة معتدلة (حقاً) للإنسان. فلا شك في أنّ ادعاءً كبيراً بهذا المستوى لا يصدر عن أي إنسان عاقل.

وأمّا تقسيم «أريد» إلى ضروري وغير ضروري، فهو أمر لا يبتني على أساس منطقي؛ لأنّ كلا المفهومين المذكورين (الضروري واللاّضروري) نسبيان، وليسا حقيقتين مطلقتين حتى نقول: إنّ شؤون الإنسان ومتطلباته ضرورية إلى هذا الحد، وأنّه يجب أنّ تكون هذه المتطلبات متوفرة له، وأن ما يخرج عن هذا المستوى فهو غير ضروري، وأنّ وجوده وعدمه سواء، وفقاً لنظرية الحكمة الإلهية.

أنا أظن لو أنّ أحداً أراد أن يطلب الحقيقة في النظام الكوني بهذه الميول والرغبات اللاّمنطقية لوجب عليه أن ينظر إلى كل موجود سواء كان حيواناً أو نباتاً، وحتى الجمادات التي احتلت موقعاً في رأيه، نظرة رحمة وشفقة، وأن يقدم نفس ذلك الإعتراض الذي أعترض به الإنسان على الموجودات المذكورة أيضاً.

الدعاء والعالم النظامي

يعتقد بعض النّاس أن الدعاء واستجابته يخالفان نظامية عالم الطبيعة، وأنّ الله لو استجاب لدعاء إنسانٍ ما لتغيّر عالم الطبيعة، وقد قلنا في مسألة البداء إجمالاً أنّ استمرار سيطرة الله على مجرى الأحداث في النظام الكوني لا يتنافي مع نظاميته وتناسق الظواهر فيه.

إنّ المادة حينما كانت بسيطة ولم يكن فيها هذه الشمولية والتنوع في مرحلة من مراحلها كانت منتظمة ومتناسقة ونظامية، وأنّ هذه الشمولية والتنوع اللذين رافقتهما

مليارات الحوادث والظواهر نظاميان أيضاً. فكيف يمكننا أن نقول من ناحية منطقية: إنّ استجابة الدعاء ضد تناسقية العالم، مع أننا لا نعرف حقيقة هذا العالم وكيفية مجرى القوانين فيه بصورة كاملة؟ إذن استجابة الدعاء هو في الحقيقة تجلي ظاهرة هي جزء من نفس هذا الكون النظامي، غاية الأمر أن شرط هذا النوع من التجلي هو طبيعة الدعاء التي تحدث من خلال توجه الإنسان إلى الله تعالى.

قال العالم الفسلجي المعروف الكسيس كاريل:

«كان النّاس في كلّ بلد وفي كلّ العصور يؤمنون بوجود المعجزة والعلاج السريع للأمراض في المزارات وبعض الأماكن المقدّسة، ولكن ضَعُفَ هذا الإيمان فجأة على أثر التقدم الكبير للعلوم، ورفضت إمكانية وجود المعجزة سابقاً وحاضراً، فكما جعلت قوانين «الترموديناميك» الحركة الدائمة أمراً مستحيلاً، كذلك تتغاير القوانين الفسلجية مع هذه المسألة أيضاً. وهذه هي النظرية التي يؤيدها الكثير من الفسلجيين والأطباء في العصر الحاضر أيضاً، ومع ذلك ينبغي أن يخضع هذا الأمر نظرا إلى المشاهدات التي نمتلكها للتدقيق العميق. لقد تمَّ تجميع الكثير من المشاهدات على يد مؤسسة لورد الطبية، وتستند معلوماتنا الفعلية حول التأثير السريع للدعاء في معالجة الأمراض على التجارب التي خاضها المرضى الذين تمَّ شفاءهم من الأمراض المتعددة، مثل السل العظمي والصفاقي والدمل الباردة السلّية والقروح الملتهبة والسل والسرطان وغير ذلك، ولا فرق في كيفية العلاج عند هذا وذاك، وفي الأغلب هناك شعور بالألم الشديد، ثم يأتي الشفاء الكامل وتلتئم الجراح بعد بضع ثوانٍ أو بضع ساعات وتغيب آثار المرض وتنفتح شهية المريض، وقد تنعدم الإختلالات العملية قبل الإختلالات العضوية، ولكي يعود تغيير الشكل العظمي في المرض الجلدي، أو الغدد اللنفاوية السرطانية إلى حالته الطبيعية يستلزم ذلك على الاغلب مضي ثلاثة أيام. إنّ هذا الشفاء الشبيه بالمعجزة واضح محدد خاصّة مع هذه السرعة العجيبة في إلتئام

الجراح العضوية، ولا شك أنّ هذا المقدار من الشفاء أكثر بكثير من المستوى الطبيعي.

والشرط الضروري لتحقق هذه الحالة الغريبة (العجيبة) هو الدعاء، ولكن ليس من الضروري أن يدعو المريض بنفسه، أو يكون مؤمناً بعقيدة دينية، بل يكفي أن يكون هناك إنسان يدعو وهو بجانبه. ولهذه الأعمال معانٍ كبيرة تشير إلى وجود بعض العلاقات المجهولة بين النشاطات النفسية وبين النشاطات العضوية، وهي تحكي عن الأهمية التجريبية للنشاطات المعنوية (الروحية) التي لم يهتم بها أخصائيو الصحة والأطباء والتربويون وعلماء الاجتماع، وتفتح أمامنا أبواب حياة جديدة».[١]

وأمّا ما يتعلق بموضوع الدعاء وأنه كيف يتناسب مع تناسق العالم، فقد قدم الكثير من المفكرين العديد من النظريات ومن جملتهم العالم النفسي والفيلسوف الأمريكي الشهير «وليم جيمس» إذ يقول:

«الموضوع الثالث الذي سنبحثه أكثر هو دعاء الحضرة الإلهية. الحديث يجري في هذه الأيام حول الدعاء كثيراً لا سيّما إذا كان الدعاء من أجل تحسن الظروف الجوية وشفاء المريض، وأمّا فيما يخص تماثل المريض إلى الشفاء بواسطة الدعاء فينبغي أن نقول: إننا إذا كنا نقبل الحقائق الطبية فإنّ بعض الأطباء قد قالوا: إنّ للدعاء تأثيراً في تحسن صحة المريض في كثير من الموارد...».[٢]

وقد نقلنا هذه الشهادة عن العالم الشهير العالمي والفلسجي المعروف «الكسيس كارل» سابقاً أيضاً. ثم يعرض «وليم جيمس» هذا الموضوع في نفس الكتاب بالشكل التالي:

«مهما كان الإستدلال والتعقل يضيّق من دائرة اعتقادنا بالدعاء ويحددها، فالدين لا يمكن أن يتحقق بالمعنى الحي الذي يتم بحثه في هذا الكتاب إلاّ أن نكون معتقدين أن هناك أثراً حقيقياً وواقعياً في الدعاء، فالمذهب يصر على أنّ هناك أشياء تتحقق بالدعاء

---

١. إنسان موجود ناشناخته (الكسيس كاريل)، ج ١، ص ١٤١، ١٤٢.

٢. انواعى از تجربه‌هاى دينى (أنواع من التجارب الدينية)، ص١٥٣، varieties of Religions Experience، وقد ترجم إلى الفارسية تحت عنوان «دين وروان» على يد الـ مهدي قائيني.

والصلاة لا يمكن أن تتحقق خارجاً عنه، وأنّه بسبب الدعاء تحدث طاقة سواء فرضناها ذهنية أو خارجية (خارج الذهن) تشاهد آثارها في عالم الواقعيات والمحسوسات.

ونوضح هذا الموضوع بالمثال التالي: يستطيع الإنسان أن يدرك كيف يمكنه أن يخرج عن الحدود الفكرية المحدودة ويصل إلى ما بعد العقل والقدرة.... أو يدرك لقاء الله من خلال التجربة، إن درك هذا الأمر يتم عن كمال الفهم والعقل لا عن التجارب المبهمة والمجهولة التي لم نكن نفهمها جيداً، بل هذا انتقال يتم عن فهم وسكينة من عالم يقوم فيه الفهم والإدراك على أساس الإحساس إلى عالم الإشراق والفهم الواضح، وهو عبور من عالم ننشغل فيه بأنفسنا فقط إلى عالم الفكر والفكر الأفضل، فعندما أكون ـ مثلاً ـ غاضباً ومنزعجاً استطيع أن أهدّأ نفسي ولو للحظة واحدة. أكرر مرة أخرى: إنّ هذا ليس نوماً اصطناعياً أو «هيبنوتيزماً»، بل طاقة تأخذ بالإمتداد، يشعر الإنسان وهو في هذه الحالة أنّ طاقة ما في دخلت ما في جسده، كأننا جالسين تحت الشمس ونشعر بحرارتها، ويمكن الاستفادة من هذه الطاقة بشكل أفضل كما لو كنا نستفيد من الشمس لحرق قطعة خشب من خلال استخدامنا عدسة مكبرة».[1]

وبذلك يتضح جيداً أنّ الدعاء يوجد طاقة هي غير الطاقات الموجودة في حدود العالمين النفسي والخارجي، بحيث ويمكن أن يقال: لو فرضنا أنّ الدعاء يحدث هذا النوع من الطاقة بصورة طبيعية وحقيقية، فإنّ وجود الأثر المناسب لهذه الطاقة في الخارج لا يتنافي مع أي مبدأ علمي. وهنا نتذكر مرة أُخرى الجملة المعروفة لـ«نيلز بوهر» التي قالها طبقاً لمشاهداتنا العينية: «نحن في مسرحية الوجود الكبيرة ممثلون ومشاهدون في آن واحد».

من الذي يشك في أننا أوجدنا الدائرة المتولدة من حركة المروحة السريعة بسبب كوننا ممثلين؟ ولأجل أن تحدث هذه الدائرة المصنوعة في الذهن «الأنا»، أو بعبارة

---

١. المصدر السابق، ١٥٦، ١٥٧.

أخرى: لأجل أن تحدث الحركة السريعة لأجنحة المروحة تحتاج إلى فضاء (حيّز) تكون فيه بمثابة شعاع تلك الدائرة.

فهل يمكن أن يقال: بما أنّ الدائرة المفروضة هي الحصيلة الذهنية للأنا، وإذا أردنا، أن نعيّن لها فضاءً (حيزاً) في الخارج، فهل نكون قد خالفنا نظامية عالم الطبيعة؟

لقد أوضح «فردريك مايرز» واقعية تأثير الدعاء في رسالة كتبها إلى أحد أصدقاءه كما نقله وليم جيمس في الكتاب المذكور بالنحو التالي: «أنا مسرور لكونك سألتني عن رأيي حول الدعاء؛ لأنني أحمل عقيدة راسخة لا تقبل الشك في هذا الموضوع. ولننظر ابتداءً ما هي الحقيقة فيه؟ يوجد حولنا عالم معنوي (روحى) له علاقة وثيقة بالعالم المادي، تفيض طاقة من الأول ـ أي العالم المعنوي ـ فتحفظ الثاني ـ أي عالم المادة ـ وهذه هي الطاقة التي تجعل روحنا حية، تفيض معنوياتنا من هناك، وتنحدر هذه الطاقة كالنهر الجاري على الدوام، وهي متغيرة كالطاقة الغذائية والمادية التي تدخل أبداننا».[١]

ويقول «وليم جيمس» معبّراً عن عقيدته الرسمية بصراحة في الكتاب المذكور: «إنّي وإن كنت لا أستطيع أن أقبل عقيدة المسيحيين العاديين، أو أقبل الألوهية التي كان يدافع عنها علماء المنهج المدرسي في القرون الوسطى، ولكن اعتبر نفسي جزءاً من الفلاسفة المابعد الطبيعيين المتزمتين، وفي الحقيقة إنّي اعتقد أنّ هناك طاقة جديدة تحدث في هذا العالم وتوجب حدوث ظواهر نورية بسبب الإرتباط بعالم الغيب. وبرأيي أنّ الفلاسفة الأذكياء قد استسلموا مبكراً جداً لسيطرة الطبيعة، وهذه الفلسفة توافق على مطلق الأُمور الطبيعية من غير أن تدرس قيمتها».[٢]

وهنا تشتد لهجة «وليم جيمس» ولا يمنعه شيء إذا قالوا فيه: «جيمس» فيلسوف ميتافيزيقي متزمت، لكنه يمانع وبشدّة من إنكار الإرتباط بعالم مابعد الطبيعة. إنّ ما

١. المصدر السابق، ١٥٧. ٢. المصدر السابق، ٢٠٤.

يفيد لبيان نظريتنا حول تناسب تأثير الدعاء مع نظامية عالم الطبيعة هو الجملة التي تقول:

«إنّي أعتقد أن هناك طاقة جديدة تحدث في هذا العالم، وتوجب حدوث ظواهر نورية بسبب الارتباط بعالم الغيب».

إنّ ما يمكن ذكره من الاستدلال العلمي لنظريتنا مما يتوافق مع وليم جيمس أيضاً هو أنّا بنو البشر من حيث اتصالنا بالطبيعة، ومعرفتنا بكوننا ممثلين إلى جانب كوننا متفرجين (مشاهدين) قد تيقنّا بشكل كامل أننا نرى الشجرة التي إرتفاعها عشرون متراً بإرتفاع السيجارة الواحدة، ونشاهد قمة افرست عن بعد بإرتفاع ربوة صغيرة، ونوجد الدائرة في حركة المروحة، ونعكس الألوان بطرق مختلفة في ذهننا. إننا عندما نقوم بكل هذه الأدوار والتمثيل، لم نقم بخطوة واحدة باتجاه ما يخالف نظامية العالم، إذن فبأي دليل علمي صريح نقول: قد عرض لنا عالم الطبيعة حقيقته بأشكاله النظامية، ولا يمكن لأي حادثة جديدة مهما كان صنفها ونوعها أن تحدث فيه، ومن دون شك تكون جزءاً من مجموعة العالم المنتظم والمتناسق، وسرّ كونها خارقة للعادة يمكن في وجود علّة غير طبيعية ما وراء هذه الأحداث المنتظمة، قبيل العمل الذي يصدر بالاختيار، فإنّ العمل الإختياري ليس فيه أي لون من هذا أو ذاك.

وبعبارة أوضح: لا توجد هناك أيّة حادثة غير محددة وغير طبيعية في العمل الذي يصدر بالإختيار في حدود نظام الطبيعة سواء كانت هذه الحادثة نفسية، أو خارجية، بل «الأنا» هي التي تملك زمام الإرادة والتصميم في ذاتها، وتصدر العمل الحر من قبل نفسها.

قال ابن سينا: «و قد تبلغك عن العارفين أخبار تتضمّن قلب العادة، فتبادر إلى تكذيبها، وذلك مثل ما يقال: إنّ عارفاً استسقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فشفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، أو دعا لهم فصرف عنهم السيل والطوفان، أو لم ينفر عنهم طائر ونحو ذلك، فإن لم يكن لك من الإمتناع الصريح سبيل توقف ولا تعجل، فإنّ لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة، وربّما قصصنا عليك بعضها».[1]

---

١. نقلناه من **الإشارات والتنبيهات بالمضمون**، ص ٤١٣ طبعة طهران.

يؤكد ابن سينا هنا وبصراحة على تناسب الدعاء مع نظامية العالم وتناسقه. ومن المؤكد من الناحية الواقعية أن توجه الإنسان إلى الله العظيم في جميع الأحوال أمر مطلوب، ولكن هذا المبدأ لا يعني أن نتوقف عن السعي ونترك مزاولة الأعمال والنشاطات ونجعل الدعاء وسيلة للحياة المادية والمعنوية. إنّ هذا الوهم الأجوف قد شُجب وبشدّة لاسيّما في الدين الاسلامي الذي بني أساسه على مبدأ: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ﴾.

وقد نبذ المجتمع بأسره ولعن الإنسان الذي يترك مزاولة نشاطاته الحياتية، ويريد أن يواصل حياته بالدعاء، بل هذا الشخص ليس موحداً في الحقيقة ولا يعرف الله؛ لأنَ من يعرفه يجب أن يعلم أنّ الله قد جعل هذه الدنيا دار عمل ووفر للبشر وسائله.

وثانياً: إنّ الدعاء إنّما جعل من أجل الحصول على الوسائل غير مباشرة التي تكون ضرورية عند الإنقطاع؛ لأنّ الدعاء لا يجعل المستحيلات ممكنة، فالدعاء يبين وسائل لم تكن إلاّ معلومات، والأمر الإلهي هو مواصلة وتحقيق أهدافنا بالوسائل الطبيعية والمباشرة.

والنقطة الأُخرى هي أنّ الدعاء ليس من أجل تحقيق الأهداف دائماً، بل هو وسيلة تعديلية ترتفع بالإنسان عن المادة والإنزلاق في الشهوات وتوجب تكامله الروحي.

قال جلال الدين الرومي: دعا إنسان ربّه كثيراً فلم يستجب له فترك الدعاء، ورأى الخضر في منامه وهو يقول له: لماذا تركت الدعاء؟ فأجابه: لأنّه لا يستجاب لي، فقال الخضر في جوابه: إنّ الله يقول:

حزن عشقك هو حبل لطفنا — وفي كل دعاء منك إجابات منا

والسلام عليكم

محمدتقي الجعفري (١٩٦٤م/ ١٣٤٣هـ)

المصادر

١. قرآن مجید
٢. نهج البلاغه
٣. آزادی و حیثیت انسان، محمد علی جمال زاده
٤. اخلاق، اسپینوز
٥. اخلاق نیکوماخس (الاخلاق الی نیقوماخس)، ارسطو
٦. اخلاق و شخصیت، جان دیوئی
٧. اصول قوانین، بنتام، ترجمه احمد فتحی زغلول
٨. الإشارات و التنبیهات، ابن سینا
٩. الإمام علی صوت العدالة الإنسانیة، جرج جرداق
١٠. الصراط المستقیم، زین الدین البیاضی
١١. المعة في تحقیق مباحث الوجود والحدوث والقدر وافعال العباد، مذاری
١٢. اندیشه‌های یک مغز بزرگ، موریس مترلینگ
١٣. انسان گرسنه، ژوزوئه دوکاسترو
١٤. باغ اپیکور، آناتول فرانس
١٥. بشر چیست، مارک تواین
١٦. بینوایان، ویکتور هوگو
١٧. پیدایش و انتشار حیات در عالم، اوپارین
١٨. تاریخ فلسفه حقوق، شیلر
١٩. تأثیر علم بر اجتماع، برتراند راسل
٢٠. تحف العقول، ابن شعبة الحراني الحلبي
٢١. تحقیق و ماجراهای اندیشه‌ها، آلفرد نورث وایتهد

٢٢. جبر واختيار، خواجه نصير طوسى
٢٣. جهان شگفت، جيمز، ترجمه رضا
٢٤. جهان و اينشتين، ليكلن بارنت
٢٥. خلاصه فلسفه، بول فولكيه
٢٦. رسالة الكون والتكليف، عمر الخيامي
٢٧. معطيات الوجدان البديهية، هنرى برغسون
٢٨. دنيايى كه مى‌بينم، آلبرت اينشتين
٢٩. دين و روان، ويليام جيمز
٣٠. راز آفرينش، ويليام جيمز
٣١. روزنامه (صحيفة) اطلاعات، العدد١٦٧٥، السبت ١٣٤٤/٢/١٨ (١٩٦٥).
٣٢. روزنامه (صحيفة) كيهان، العدد٦٦٦٧، ١٣٤٤/٨/٢ (١٩٦٥).
٣٣. سير حكمت در اوريا، محمد علي فروغي
٣٤. شكوفه‌هاى حكمت، لارشفوكو
٣٥. شناخت خويشتن، آرثر جرسيلد
٣٦. شناخت روش‌هاى علوم، فليسين شاله
٣٧. فلسفهٔ زندگى، تولستوى
٣٨. قرارداد اجتماعى، ژان جاك روسو
٣٩. قصة الفلسفة الحديثة، ديويد هيوم
٤٠. لنين و فيزيک نو، سرجى فافيلوف
٤. مبانى روانكارى، فرانس الكساندر
٤١. مجله مهر، العدد ١٠، ص ٥٩٠
٤٣. Music of World
٤٤. حوار برتراند راسل ـ وايت
٤٥. معنى زيبايى، اريك نيوتن
٤٦. مقدمة علم اخلاق ارسطو، سانتهيلر
٤٧. مختارات من حوارات كنفوشيوس

الاعلام